

東海大學哲學研究所在職專班碩士論文

指導教授： 陳榮波 博士

維根斯坦《心靈哲學》中
「意志」概念之研究

**A Study on Concept of “Will” in
Wittgenstein’s *Philosophy of Psychology***

研究生：蕭芳玉

中華民國 100 年 6 月

摘要

尼采把意志（Wille）比喻為「浪潮」（Welle），來說明「意志」在其靈魂內所激起的騷動：

「浪潮以驚人之勢貪婪地逼近礁石，彷彿在覬覦某種有價值的珍寶！現在，浪潮放慢速度地消退，但另一個更貪婪、洶猛的浪潮正在逼近，它的靈魂也像充滿採取寶物的欲望。這就是生命的浪潮，是我們意願（志）的生命」。

人從初生開始，便面臨不同行動之間的選擇。我們可以隨自己的意志和榮譽感，自由地成為自己的創造者和建立者。蘇格拉底說：「道德上的錯誤行為都來自錯誤的觀點，因而，當人做錯事時，人不知道他在做什麼」

把意志放到心理學領域，能啟發個人正面積極及善良意志，修正個人道德信念與意識，克服人類惰性、懦弱等缺點。讓個人能夠：回復到能自由做選擇的境界的目的。

本論文將論述維根斯坦思想中的「意志」問題。

撰者在首章先說明維根斯坦前後期思想的轉變，再分別說明維氏的二種意志，關於心靈哲學與心靈意志概念皆屬維氏後期思想，故本論文以維氏後期思想為主軸。

第一章 想了解一位哲學家的思想脈絡，我們有必要追溯其成長背景、個性發展及思想淵源。撰者在此章分別論述維氏早晚期思想的主要任務及中期思想轉變之因。此章重心放在維氏《哲學研究》裡的

「哲學治療」以此為主要核心展開論述維氏後期哲學思想。再以奧古斯丁的語言哲學為輔，作為維氏批判以往哲學家（包含維氏自己早期的語言觀）因對語言不理解誤用後所引形而上學問題的代表人物。維氏針對這些問題提出他著名的「哲學治療」，想藉此方式消解形而上學。而在探究維氏心靈哲學主題之前，撰者在本章也將心靈哲學的起源及發展做個簡單的論述後啟程邁入維氏的心靈哲學之路。

第二章 本章開始論述本論文的主題--維根斯坦心靈哲學中的「意志」內容。從「意志」的定義開始，再論述意志及靈魂的起源。撰者當然不會忘記提及奧古斯丁這位重量級哲學史上的第一位意志哲學家。從奧古斯丁著作《論自由意志》、《懺悔錄》中追尋奧古斯丁的「意志」足跡，重點放在《懺悔錄》第八卷，奧古斯丁在皈依前「心中產生劇烈的鬥爭」來分析奧古斯丁當時內心產生的「意志分裂」。接著論述對維根斯坦哲學思想有著深深影響的叔本華《意志與表象世界》中的「意志」理論，隨後開始進入主題——維根斯坦「意志」概念哲學思想，最後以維根斯坦「意志」概念的特色作為本章結束。

第三章 結論，撰者從「意志」概念對當代心靈哲學影響開始探討，認為「意志」不僅僅只是倫理哲學亦是心靈哲學，雙方可融合成當代的倫理（道德）心靈哲學，幫助個人或他人透過理性反省，重新回到自由選擇境界的工具。接著簡論述「意志」概念在各不同時代所具的時代意義。最後在撰者對維氏在心靈哲學上對當代心靈哲學的啟發及影響作個人的總評。

關鍵字詞：維根斯坦、意志、語言治療、奧古斯丁語言哲學

前言	
第一章 緒論	
第一節 研究動機與目的.....	12
第二節 研究範圍與方法.....	18
第三節 維根斯坦哲的時代背景.....	21
第四節 維根斯坦心靈哲學思想淵源.....	56
第二章 維根斯坦《心靈哲學》中的「意志」概念之中心思想	
第一節 《心靈哲學》中的「意志」涵義.....	68
第二節 「意志」的思想淵源.....	70
奧古斯丁的「意志」哲學.....	73
叔本華的「意志」哲學.....	84
第三節 維根斯坦「意志」概念之研究方法.....	92
第四節 維根斯坦「意志」概念之內容.....	95
第五節 維根斯坦「意志」概念之特色.....	125
第三章 結論	
第一節 「意志」哲學對當代心靈哲學的影響.....	127
第二節 「意志」概念之時代意義.....	129
第三節 結語：檢討與心得.....	132
參考文獻.....	134

前言

奧古斯丁的神學觀裡：語言作用與世界密切的關係，始於創造之時。

奧古斯丁¹（Augustinus Hipponensis, 354-430）在《懺悔錄》²第 XI 卷第五節寫：「因祢一言而萬物肇始，你是用你的「道」³（「λόγος」，logos）——言語——創造萬有。」（而「道」logos⁴即邏格斯經過漫長哲學歲月的

¹ 奧勒留·奧古斯丁，羅馬帝國末期北非柏柏爾人，早期西方基督教神學家、哲學家，42 歲時任北非希波（Hippo）主教。其著作《懺悔錄》被稱為西方史上第一部自傳。因對基督教有重要建樹，被羅馬天主教會封為聖者，稱聖奧古斯丁。

² O'amarsts 認為，《懺悔錄》不是自傳，而是奧古斯丁以自己過去的生活和信仰告白來闡明他關於人的理論。引自 John J. O'amarsts, *The Young Augustine*, N. Y.: Alba House, 2001, p33.

對於奧古斯丁用 *confessiones* 為其書名的意義眾說紛云，有的學者認為他是在模仿《舊約》中的大衛王，向上帝作 *confessiones* 而其用意有二，（一）懺悔自己的罪過，（二）讚美上帝。有的學者認為該詞用意除了上述的意義外還有承認、確認、見證之意，不僅承認真理，還承認無關道德的事，如承認時間是不可度量的。也有學者認為這是奧古取自《聖經》舊約 *confiteri* 之意義。另有學者提出此為奧古斯丁受到《舊約·詩篇》影響，《詩篇》中所說，萬物之中唯有人才能表達出對上帝的普遍見證，而非指承認或敘述自己的罪過而言，所以主張應譯為見證（*testimony*）較為合適。引自周偉馳著，《奧古斯丁的基督教思想》，（北京：中國社會科學出版，2005 年），頁 56。

³ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998），頁 248。

⁴ *logos*「邏格斯」源自希臘文 *Logein*，在古希臘時具有十一種含義：敘述、說；名譽和價值有關的東西，與感覺對立的思想；原因、理由，推論；事實真相；尺；比例，關係；一般原則或規則；理性的力量；定義，公式；意義等。西元前六世紀古希臘哲學家赫拉克利特第一次把它引進哲學，成為一個哲學範疇。他說：「這世界，對一切存在物都是一樣的，它不是任何神所造的，也不是任何人所創造的；它過去、現在、未來永遠是一團永恆的活火，在一定分寸上燃燒，在一定分寸上熄滅。」。分寸是指時間上的數量而言的，是有共性和普遍性的，可計算的。並且，它又是對立而轉化的，由火轉化為水，由水轉化為土。因此，邏格斯在赫拉克利特那裡，是一個可用數量關係表示出來的，「火」的轉化為對立面的客觀尺度或規律；它適用於一切事物，是一切事物和一切認識它的人所共同的。承認邏格斯就是承認時間上的數量關係和「一切是一」，即對立面的轉化和統一。柏拉圖把邏格斯理解為一種知性抽象的說明。認為真知識特色在於對所認識的東西提供此說明。哲學家的任務就是以此二分法對某種東西的真存在或本質提供邏格斯說明。亞里斯多德把它看成憑藉種和屬差下定義的方法。因此，他有時在與「定義」相同意義上使用邏格斯。用此表示事物的定義或公式，具有「本質」的意思。西方各科學如「生物學」「語言學」字尾詞「logy」均起源於邏格斯一詞。由於邏格斯在定義中按「二分法」進行理性推演，所以邏輯一詞亦源於 *logos*。斯多噶派把它理解為滲透全宇宙的理性原理和精神原理。稱邏格斯為「普紐瑪」（*pneuma* 指靈魂、神、超自然界的力量等）或「火」，是產生世界萬物的原動力和根本原則。一切都是由火產生，邏格斯可以與事物分開，它就是神，是世界的靈魂。人要服從邏格斯，才可達到自我完善。此思想傳至亞歷山大在西元一世紀初，斐洛把猶太教與希臘哲學融為一體，認為邏格斯是上帝和宇宙之間的媒介，是上帝的使者，是神聖理性和智慧。上帝以邏格斯為工具，從混沌的質料中創造出可見事物的世界。可見事物是邏格斯的摹本。人的靈魂中的理性也是邏

洗禮，賦予了各種不同的意義，至今它的意義含概了言語（陳述、說）、理性、邏輯、規則……等等不下數十種含義）。

因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣(ruach)⁵，萬象生成。

《創世紀》中記載：起初，在一切還是混沌，淵面黑暗時；神的靈運行在水面上。神「說」⁶：「要有光！」⁷就有了光。造物主以自己的自由意志運用「六天時間從無到有」⁸地創造⁹世界。

格斯，是上帝給予的。人憑邏格斯去認識和理解上帝。接著普羅提諾承接斐洛思想，把邏格斯視為從「太一」中最先流出來的心智，它是太一的精神、思想和原理。是絕對的，超驗的。早期基督教教父哲學中，邏格斯被認為是上帝和理性和智慧，指上帝的話成「道」。基督耶穌就是邏格斯的體現，基督教教義中的三位一體說中的聖子。引自陳志良主編，《西洋哲學三百題》，（台北市：建宏出版社，2003年），頁68。

⁵ Ruach 常被用來表達上主之神的意思。舊約中 ruach 的意義：（1）最基本的概念是風，是暴風。（2）指平靜地呼吸。（3）是力量，像暴風的力量。（4）是精神、脾氣之意。（5）是神，是超自然的力量。（6）意即聖神，和上主有密切關係的神。此字由希臘文寫成的舊約書，大多用 pneuma 來表達 ruach 之意。舊約 Ruach 是指神的氣、神的能力，在上帝的創造中，人接受上帝的 rach，所以 rach 另一層意義上亦有人的靈之意，即成為人的人格的一部分，亦可指整個情感和意志的生命。（這裡的關係是指天主與人類的關係）。

⁶ 萬物是藉著神的「說」所被創造出來的，神用自己的聲音讓萬物在祂的邏格斯秩序裡誕生。也就是說世界的開始是由語言而來，人亦是因語言而存在；擁有世界就是擁有語言，喪失語言就如同喪失世界。

⁷ 思高聖經學會譯釋，《聖經》，（香港：思高聖經學會，1996年），頁9。

⁸ 奧古斯丁的神學觀裡，時間是隨被造物開始的，在我們被造之前不存在時間，所以，上帝不在時間之中，也沒有所謂將來與過去。上帝在創造之前沒有時間，那麼上帝就是超越時間的，祂並不在時間中，所以祂是絕對自由的。因此，上帝是在時間之外創造了時間中的一切，且是從無中創有，因為一切有的東西代表只能在時間中顯現之物，世界是在人類（思想－意識）之前創造出的，卻能在內在時間中顯現（內在時間觀下，一切變化或運動皆藉思維－意識的伸展與持續中顯現；離開了思想－意識即無所謂變化與運動），因而是有。但是，除了這個世界外，沒有更多之物能在時間中顯現，意味，除上帝所創造的這個世界外，就是無。所以，我們說，上帝從無中創有。

⁹ 在舊約希伯來文裡，這句的主詞「上帝」用的是複數（Elohim），而動詞「創造」則用單數（Bara'），這樣的敘述裡隱含了三位一體的奧秘。「創造」的原文 Bara'是指無中生有的創造，它的主詞永遠是上帝，只有上帝才能無中生有，神的創造必定是好的創造，所造的萬物也必然是好的。人類的創造，都是由某東西來造成某東西，這樣的創造是朔造或製造而非真正創造。

人是在第六天出於造物主的自由意志被造出的。神使祂的自由與被造物的自由一致。神說：「我們要照我們的形象，按著我們的樣式造人」（創世紀 1:27-27）所以，人也同樣擁有自由意志。經上載造物主：「耶和華神用地上的塵土造人，將生氣(ruach)吹在他的鼻孔裡，他就成了有靈¹⁰(nephesh)的活人，名叫亞當。」(創世紀 2:7) Nephesh 就是今日所指的 Psyche，可以稱它為心智 mind 或心靈 spirit。當它能夠掌控構成人的其他部份時，人就能有條不紊。人類有別於動物在於人類擁有理性。在理性、心智或心靈能夠控制人的非理性之心時，意味此人能追求道德的生活。(以奧古斯丁的觀點：理性與意志同屬靈魂的一種能力，所以在擁有一定理性之人的身上，其意志也稱為心靈的能力、或精神體的能力)。

人在擁有一定理性、心靈之後，上帝除給人：「管理海裡的魚、空中的鳥、地上的生畜、和全地、並地上所爬的一切昆蟲」。(創世紀 1:27-27) 的能力外造物主另給人類為萬物命名的「神聖意志」。¹¹經上記載：「上帝用塵土造了各種野獸和天空中的各種飛鳥，引到人面前，看他怎樣起名；凡人給生物起的名字，就成了那生物的名字。人遂給各種畜牲、天空中的各種飛鳥，和各種野獸起了名字」¹²。這種人類語言起源以指物命名的方式，被奧古斯丁引用在《懺悔錄》中描述自己幼年學習語言的經過，這個學習過程，被二十世紀哲學家維根斯坦¹³ (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) 寫入

¹⁰ 舊約中 Nephesh 的意義：(1) 指所有動物都有的氣息，是動物與植物的區別。此種氣息是柔風。(2) 喉嚨、食道之意。(3) 靈魂，就是使一物成為有活力的動物的特點。(4) 生命之意。(5) 指生活的期望、欲望、感情、意志。(6) 每一個生物就是 nephesh 此字相當於新約中的 Psyche (這裡的關係是指人與人之間的關係)。

¹¹ 所謂神聖意志與自由意志之別在於神聖意志是在有上帝的伴隨之下行使。

¹² 思高聖經學會譯釋，《聖經》，(香港：思高聖經學會，1996年)，頁 12。

¹³ 維根斯坦是 20 世紀最具影響力的哲學家之一，維氏偉大之處在於將哲學從認識論推向邏輯實證及語言分析，徹底改變了整個哲學界的發展方向。他也是分析哲學及其語言學派的主要代表人物。其思想淵源主要來自弗雷格的現代邏輯學成果、羅素與懷特海寫的《數學原理》和 G.E. 摩爾的《倫理學原理》。他的前期著作《邏輯哲學論》(影響後來的

他的哲學著作《哲學研究》(*Philosophical Investigations*) 以此作為批判語言的開始而聲名大噪。這種指著某物而發出某聲，讓旁觀者了解到某個特定的聲意就是指稱這個物件，這樣的方式稱為「實指定義」(*Ostensive definition*)。維根斯坦把這種方式視為是傳統語言觀的代表，批判此方式並不能完全理解所有的語言，維氏認為：「在每一個場合中，對實指定義都可能有各種各樣的解釋」¹⁴。

關於語言力量與交流作用寫在《創世紀》十一章：亞當時期的人類因有共同的語言，彼此間可無障礙地相互溝通，當時人們由西向東遷移，想要在示拿的平原興建一座能通達天的巴別 (*Babel*)¹⁵ 高塔。天在當時被認為是上帝的居所，因此觸怒了上帝，上帝對人類驕傲的懲罰就是變亂他們的語音，使他們彼此間無法溝通，人類從此失去共同語言，造塔的計劃也就無法如期完成，而人類從那時後起也各散東西。巴別塔的故事告訴我們人類強大的基礎在於擁有語言，通過語言才能達到彼此間的理解。然而太習以為常的東西卻也往往讓人乎視它的存在，直到 20 世紀西方哲學出現

邏輯實證主義和後期《哲學研究》(影響牛津日常語言學派) 分別代表了橫貫其一生的哲學道路的兩個互為對比的階段。

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. p.14e. 維氏認為字詞的定義須要根據日常生活的實際使用脈絡中才能看出一字詞的意義，他說：「每一記號本身似乎是死的。什麼給予它的生命呢？唯有在用法中，它才活著。」引自 (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §432.p.128e.) 例如，我們以 mean 一字來看它在不同脈絡下的各種不同的意義。(1) I know what you mean. (我明白你的意思)(2) Don't laugh! I mean it (=I am serious). (別笑!我是認真的。)(3) Your friendship means a great deal to me. (你的友誼對我來說是很珍貴的。)(4) Don't be so meant to me! (別對我這麼刻薄!)

從上面四句中，第一句的 mean 當作「意思」，「本意」解釋，第二句的 mean 是「認真」，第三句 mean 是指對某人的「重要」或有「價值」，而第四句的 mean 指「刻薄」。因此，mean 一個字在不同的脈絡中扮演各種不同的角色，我們須根據使用時的環境以便理解其真正的意義。

¹⁵ 巴別在希伯來語中有「變亂」之意。根據聖經創世紀 11 章 1-9 節記載，人類當時有共同的語言，並且居住在與幼發拉底河相距不遠的示拿之地。人們利用河谷的資源，在那裡建築城和塔，以聚集全體的人類及展示力量。上帝降臨視察，認為人類過於自信和團結，一旦完成計劃將能為所欲為，便決定變亂人們的口意和語言，並使他們分散各地。高塔於是停工。那共同的原始語言被稱為「亞當語」。

「語言的轉向」¹⁶，人類才開始重視語言，知道唯有依靠語言才能達到理解世界。有些語言哲學家甚至嚮往當初擁有共同語言的黃金時代。想要建立一種亞當的語言，一種不僅由約定俗成的記號所組成而且也能表達萬物本質的語言之古老夢想，即使在今天哲學的領域中也沒有完全消失。

上帝把人安置在伊甸園，賦予人類意識及自由意志，但意志並不恆屬於善，所以雖然帝命令人類不許吃善惡樹上的果子。擁有自由意志的亞當¹⁷與夏娃彷彿開啟潘朵拉（Pandora）¹⁸之盒，禁不住狡滑之蛇¹⁹的誘惑作了

¹⁶ 石里克（M. Schlick）在《哲學的轉變》文章中指出：哲學不再是知識的體系，而是活動的體系，此點表現了當代哲學的大改革；哲學是確定或發現命題意義的活動。哲學在於澄清命題，科學在於證實命題。改變視界的哲學：人所看到的一切都是由語言規定的，通向世界的道路只能訴諸語言來獲得。語言哲學因此占據了第一哲學之位。引自徐春英著，《走出言說的禁地－維特根斯坦哲學思想研究》，（北京：中國社會出版社，2010年），頁4。

¹⁷ 奧氏認為，亞當起初的受造無是身體或心靈皆是絕對的完美，因食用生命樣果實而得到永生。他擁有不犯罪的自由及能力。神使他的意志傾向德性，肉欲聽從意志，意志順服神。奧氏認為亞當最後的墮落是自取的。唯一可能造成亞當錯誤的原因是受造性，表示其本性有可能改變轉離良善；即有可能作出錯誤的選擇。而造成亞當犯錯的潛在因素可能是驕傲，想脫離神，妄想以自己來取代神。

¹⁸ 潘朵拉是宙斯（Zeus）為了懲罰人類而創造出來的第一個女人。為了報復普羅米修斯（Prometheus）偷走「宙斯的火種」給人類，而人類在得到火種後卻企圖超越神。在宙斯的安排下把潘朵拉送給了普羅米修斯的弟弟伊比米修斯（Epimetheus）。潘朵拉除了嫉妒，貪婪，愛美外，還有一個最大缺點就是好奇心。在好奇心的驅駛下他違背了伊比米修斯的警告，打開了眾神的禮物，一個被禁止的盒子。於是人類的一切禍害，從盒內被釋放出來，潘朵拉害怕得趕緊將盒子蓋上，然一切都太遲了，盒子內只剩「希望」。潘朵拉抱著「希望」等著丈夫伊比米修斯的歸來。至今，它仍是人類生活動力的來源，因為它帶給人類無窮的「希望」，不論人們遭到何種困境，它畢竟是人類一切不幸中唯一的安慰。

「宙斯的火種」是天上的火，不停燃燒，是不會熄滅的永恆之火。普羅米修斯以一根茴香的枝條，從火種中取的火，是再生之火，如果一東西是從另一東西所生，它就必然會毀滅。因為有生就會有死，除非不生，所以人間的火是會熄滅。人間的火和人的肉體一樣，它會熄（死），如果不讓它熄（死），就要維護它，不斷給它燃料（給人食物吃）。火亦代表一種技藝，因為它是靠技巧被偷來，當人在創造一個工藝之時，需要火，然而不可必免的是，在創造東西之同時，必須毀滅另一物。如果文明以為不斷在創造新事物，就以為是創生之時，其實人類已經在大量地毀滅東西。火是有野性的一面，失控之時碰到什麼就燒。由於火是偷得的，是出於惡行所得之物，因此當人類長期使用它時，性格也與它一樣，自身的內在變得忽暗忽明，戰戰兢兢，無所適從，不像以往個性，單純明確的白天與黑夜，也受到晝與夜神的保佑。引自《論西方哲學對身體看法之轉向》碩士論文，胡志強撰，（台中市：東海大，2011年）。

¹⁹ 神所創造的萬物都是好的，然而為何會出現蛇的惡？依照奧古斯丁說法：上帝所造的一切甚好，因此不好的並不存在，沒有所謂的惡，惡是不存在的。奧古斯丁把惡定義為 none being 非存有。罪惡並不存在，只是缺乏上帝良善的一面，就像疾病並不存在，疾

錯誤的選擇，因為違背上帝的命令，被逐出伊甸園²⁰，人類從此走入墮落的途徑²¹。

人在有了自由意志之後，人的肉欲聽從其意志，因驕傲而作出錯誤的選擇，就是想脫離神，妄想以自己來取代神，因背叛上帝而造成原罪²²，人類從此也就必須揹負起選擇後的責任²³。原罪的存在將人和上帝隔絕，也導致了惡。人因著犯罪就不能再行神所愛的真善，也不能瞭解自身的生命意義，人的過度欲念、無節制的尋樂及不聖潔的心思將導致失敗，理性

病是缺少健康，同樣的，欺騙並不存在，欺騙是缺少誠實，沒有驕傲，驕傲是缺乏謙卑。奧氏認為善的天使路西弗（Lucifer）的墮落導致喪失了善，成為惡魔，以蛇的形象出現。因此他說明從本性（Substance）上來說，即使惡魔也是善的，只不過善的本性墮落為惡而腐敗。人的罪行使人遠離神，導致惡。人因著犯罪就無法行神所愛的真善，他無法了解自己生命的意義。認為罪最主要的根源是以自己的愛取代對神的愛。

²⁰ 聖經中人被逐出伊甸園時也同時呈現出人和自由之間的基本關係。起初男人和女人在伊甸園，彼此之間或與大自然間都完全和諧。和平安詳，也不須工作；人違反上帝命令吃了智慧果，打破了自己和大自然之間的和諧，人原本是它的一部份，不超越它。由教會的立場看來，這基本上是罪惡。由人類立場來說，卻是人類自由的開始。違反上帝的命令行事，意味著不受強制，脫出類人猿生活的無意識生存狀態，提升到人的層次。違反權威的命令，犯下罪行，是積極人性面的第一個自由行動，也是第一個人性行動。不服從的舉動是一項自由的舉動，是理性的開始。引自管韻鈴譯，《逃避自由》，弗洛姆著，（台北市：志文出版社，2002年），頁43。

²¹ 奧古斯在《論自由意志》中強調，人不是像困在命運蜘蛛網上的布娃娃，也不是像沒有反抗意志而掉下的石頭一般存在著。主張上帝在創造人時將人造成一個人格體，神賦予人類自由意志，但它卻不是常屬善的。自由意志可以選擇善，也可以選擇惡。（自由意志使人因能夠自由決定是否要吃分辨善惡樹的果實）。亞當因自由意的錯用而選擇，惡從此進入世界的歷史。在伊甸園中的亞當是具有犯罪與不犯罪的可能性，兩種自由意志的存在但墮落後的人類失去了不犯罪的可能性，只存不犯罪的可能性，如果說有自由的話，那便是犯罪的可能性，所以稱為「被束縛的自由意志」（captive free will:）。

²² 聖經裡雖沒有出現過原罪、罪性或原罪論等字詞。但聖經對原罪的概念在羅馬書五章十二節，這也是奧古斯丁最喜歡用的章節。上面清楚地論述：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」原祖墮落的本性傳遞後裔。永無停止。人性的傳遞是藉由性行為，因此世人都從罪中所生。奧古斯丁以此觀點發展出嬰兒洗禮的教義，人只有藉著洗禮，才能除去原罪。人因原罪的存在導致無法行使完全的善。要獲得救贖，只有依靠耶穌基督。羅馬書五章十七至十九節：「若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙所賜之義的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王嗎？如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪；照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。」

²³ 蛇在此得到的懲罰是終身用肚子行走，終身吃土；女人的懲罰是，懷胎與生產的痛苦，整個生命必須戀慕丈夫，受丈夫管轄，而男人的懲罰是，必終身勞苦，以艱苦的勞力換取食物，在最終肉身必定腐朽歸於塵土。

也因此被遮蔽，而其罪的根源就是愛自己取代愛上帝，人類因此必須付出代價終生受苦，不得解脫。人無法依靠自身的努力來恢復人原先純粹的本質，所以人必需靠神恩的祝佑，才能達成此目標。此觀念也就是被奧古斯丁思想所牽動的中世紀的人類學觀。

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

撰者進入哲學殿堂後，選擇心靈哲學作為研究目標，深信唯有哲學能解決人類心靈的問題。哲學研究的問題，不斷地圍繞著人的主題打轉，不斷地想進一步的探究人性的本質，哲學研究本身從最初渴望了解人類自身問題經過長途跋涉，當代哲學的目光不再僅僅局限於關懷自身而是投向更遠的關懷他者。

撰者選擇維根斯坦為研究對象，因為他不僅研究與人類切身的語言問題，後期更跨越到心靈哲學領域。語言力量的龐大，不僅誇及人類、哲學、最後與心靈結合，造成了所謂哲學的「第二次轉向」²⁴。撰者先從哲學關於人自身的問題開始切入，再追隨維根斯坦的脈絡轉向與人類世界息息相關的語言哲學再由語言哲學轉入人類隱密深處的心靈哲學。

最後，在擁有了這些寶貴的哲學知識後，期望能透過實踐，把意志應用在道德心靈哲學上，啟發個人正面積極及善良意志，修正個人道德信念與意識，克服人類惰性、懦弱等缺點。達到治療師歐文·亞隆²⁵(Irvin D.Yalom)所說：「回復到能自由做選擇的境界」的目的。

²⁴ 從第一次轉向後的研究語言哲學轉向探究心靈哲學問題。

²⁵ 歐文·亞隆 (Irvin D. Yalom)，1931年6月13日生於美國華盛頓特區。父母是俄羅斯人，第一次大戰後移民美國。亞隆是美國當代精神醫學大師級人物，也是造詣最深的心理治療思想家。早年師承新佛洛伊德學派大師蘇利文 (Harry S. Sullivan)，將以人際關係為基礎的心理治療理論發揚光大，成為美國團體治療的當代權威。他並將存在主義心理學融入心理治療之中。曾任教於美國史丹佛大學，目前是該校榮譽退休教授，仍在加州派洛艾圖及舊金山執業。

每個人都渴望能認識自己多一點。從蘇格拉底²⁶ (Socrates, 469-399 B.C) 開始，遵循德爾菲²⁷ (Delphi) 神的神諭「認識你自己」²⁸的要求，實踐反思及自我認識的義務。德國悲劇哲學家尼采²⁹ (Nietzsche, 1844-1900) 在其《道德的系譜》³⁰ (*Zur Genealogie der Moral*) 著作前言中也對此問題作出這樣的回應：

「悲哀的真理是我們仍必然對自己是一個異鄉人，我們不了解我們本質，且必然誤解我們自己『每個人都是遠在他自身之外』將執著我們直到永恆」³¹。

這段文字的記載，彷彿當頭棒喝，說明了人註定與自身的疏離，不禁令人唏噓！

人有可能認識自己嗎？

²⁶ 蘇格拉底是古希臘哲學家，與學生柏拉圖，及柏拉圖之學生亞里斯多德並稱希臘三哲。蘇氏被喻為西方哲學的奠基者。其最大貢獻在於詰問法。

²⁷ 德爾菲位於希臘中部，是帕納索斯 Parnassus 山脈的一部分。在古希臘時期，是太陽神阿波羅的神廟，也是神諭與祭師的所在地。根據神話，當阿波羅獲得宙斯所賜的帕納索斯山後，想在此興建宮殿，卻發現此處住著有著預言能力的巨蟒畢頌 (Python)。於是阿波羅殺了巨蟒並佔有巨蟒的預言能力後更擴大自身的神性。此地命名為德爾菲，有光明美滿樂園之義。

²⁸ 「認識你自己」，相傳是刻在德爾菲的阿波羅神廟的三句箴言之一。傳統上對此話的闡釋是勸人要有自知，明白人只是人，並非諸神。根據羅馬帝國作家第歐根尼·拉爾修 (Diogenes Laertius, 200-250) 在他的《名哲言行錄》 (*Lives of Eminent Philosophers*) 卷中記載：「有人問泰勒斯 (Thales, 624-546 B.C.) 什麼事最難為？」他回答：「認識你自己」。 「認識你自己」，也是西方哲學家最核心的課題，由此而衍生出人是否有靈魂，是否有絕對自由等形上問題，也探討「人是什麼」、群體、社會、政治、公平正義等等形而下的問題。

²⁹ 尼采，德國哲學家。提出「上帝已死」。同時他也區分主人與奴隸道德說，主人道德來自於對生命之頌揚，奴隸道德來自於對於主人的憤恨。此區分直接指出好與壞、善與惡兩種道德標準之衝突。在主人道德中的好卻在奴隸道德中被視為惡。

³⁰ 《道德的系譜》是尼采在進入混亂的 1888 年前的最後一篇著作。討論道德概念的傳統及其發展，證明當代道德觀起源於沒有道德根基，殘酷的權力鬥爭才是形成道德主要角色。

³¹ 陳芳郁譯，《道德的系譜》，尼采著，(台北市：水牛出版社，2003 年)，頁 2。

德國哲學家恩斯特·卡西爾³²（Ernst Cassirer, 1874-1945）認為若只想藉著傳統的邏輯或形而上學來解開人性之謎。註定要失敗。因為它們的條件是建立在不矛盾律³³基礎上，面對的客體須具有不變的本性及真理性的條件。而人的特性剛好在於本性的多樣及豐富性。人沒有所謂的抽象性本質或永恆不變的人性。要理解人，除了理解人的「生活和行為」外，沒有其他途徑。更不能天真地想把在這領域所發現的事物概括在一個單一或簡單的公式之內。因為，人沒有所謂單一或同質的本性。³⁴

在當代哲學思潮中，馬克斯·舍勒³⁵（Max Scheler, 1872-1928）在《人在宇宙中的地位》（*Die Stellung des Menschen im Kosmos*）寫著：「在人類知識領域的其他時代裡，從來沒有像我們現在這樣對人自身問題越來越感到疑惑。我們有一個科學的人類學、一個哲學的人類學和一個神學的人類學，彼此間相互對立，各自從自身的視角來探究這個問題。因此我們不再擁有清晰、連貫性關於人的觀念。從事研究人的各種特殊科學不斷增加其自身的複雜性連帶使得此概念變得更加混亂不堪」³⁶。「尼采公揚強力意志，弗洛伊德突出性欲本能，馬克思推崇經濟本能。每一種理論都成了普羅克

³² 卡西爾是德國猶太籍哲學家，受學於馬爾保的新康德主義傳統，發展出一套獨特的文化哲學。《符號形式的哲學》是他在文化哲學方面的著作

³³ 邏輯思想三律之一：不矛盾律（Law of Non-Contradiction），任何事物特指思想、觀念、理論學說等，不可能是這樣，又同時不是這樣。一個蘋果不可能是圓的又同時不是圓的，凡是違反不矛盾律也即是自相矛盾了，都可裁定為錯誤的思想或語句，所以是不可講的。二：排中律（Law of Excluded Middle），任何事物 a 加上非 a 等於全體。女人 + 非女人 = 全部人類。這條法則表示說：凡是合乎排中律的語句都必然是對的。三：同一律（Law of Identity）任何事物它等於它自己。a = a。

³⁴ 參閱甘陽譯，《人論》，奧斯特·卡西爾著，（上海：上海譯文出版社，2004年），頁 8-17。

³⁵ 馬克斯·舍勒，德國哲學家、社會學家亦是哲學人類學的主要代表人。價值哲學是舍勒思想的核心。價值的直覺是先於概念化和認知活動的。他把價值及其相應的非價值，分成五個客觀的價值等級：1.神聖的價值與非神聖的否定價值。2.精神的價值與反面的否定價值。3.生命的價值與反面的否定價值。4.功利的價值與反面否定的價值。5.感官的價值與反面否定的價值。

³⁶ 參閱甘陽譯，《人論》，奧斯特·卡西爾著，（上海：上海譯文出版社，2004年），頁 30。

拉斯帝的鐵床³⁷ (Bed of Procrustes)，在這張床上，經驗事實被削足適履地塞進某一事先想好了的模式之中³⁸。

二十世紀的西方哲學開始出現以語言作為研究的主要對象。英美哲學家把這一轉變現象稱成為哲學中的「語言的轉向」³⁹。卡西爾更是以「人是符號的動物」來取代「人是理性的動物」⁴⁰這個古老定義並提出歌德⁴¹ (Goethe, 1749-1852)說的：「誰不懂得外國語，誰也就不了解本國語⁴²。(歌德《格言錄》*Sprüche in Prosa*)」⁴³。

哲學在經歷古希臘的「本體論問題」⁴⁴、及「認識論問題」⁴⁵階段之後

³⁷ 普羅克拉斯帝是希臘神話中的一個強盜，聲稱自己有一張適合所有人的鐵床。因為他把捉到的旅客綁在床上，如果旅客身長比床長，也會砍其腿以符合床的長度，相反地如果旅客身長比床短，就會將其腿拉到與床同樣的長度。藉此比喻「一種尺寸適合所有的人」也有指強行將僵化的系統套在事實之上之意。

³⁸ 參閱甘陽譯，《人論》，奧斯特·卡西爾著，(上海：上海譯文出版社，2004年)，頁30。

³⁹ 哲學中「語言的轉向」此稱呼來自於羅蒂(R. Rorty)所編輯《*The Linguistic Turn*》一書的書名。如果以哲學研究重心在近代的第二次轉變是由於將認識論置於中心地位而稱為「認識論的轉向」，那麼第二次現代的轉變在於將語言置於優先地位而完成了「語言的轉向」。現代哲學家認為最重要的哲學問題不在於考察認識的能力，而在於考察認識的可傳達性，不是研究獲得知識，而是分析知識表達的意義。引自《新亞學術期刊第十期》，(香港：香港中文大學新亞書院出版，1993年)，頁140。

⁴⁰ 亞里士多德提出「人是理性的動物」來區別是人與動物本質上的差異。

⁴¹ 歌德是德國詩人、自然科學家，文藝理論家和政治人物。作為詩歌、戲劇和散文作品的創作者，堪稱是德國最偉大的作家亦是世界文學領域中出類拔萃的佼佼者。弗里德里希·恩格斯對歌德有這樣的美喻：「歌德是站在奧林帕斯山上的宙斯」。

⁴² 除非我們透國與他國語言中的比較否則我們不會知自己的語言有什麼特殊結構與特徵。當我們嘗試把外國語言翻成本國語言時，才會發現，沒有所謂的同義詞。在兩種語言中可以很少有相應的字詞指稱同一對象或活動。它們處於相互滲透不同的範圍之間，為我們的經驗世界增加多重色彩的視域和各式各樣的外觀。

⁴³ 參閱甘陽譯，《人論》，奧斯特·卡西爾著，(上海：上海譯文出版社，2004)，頁186。

⁴⁴ 本體論 (Ontology) 是在探討事物的本質 (essence)。此探討在數量上又產生出一元論 (Monism) 與多元論 (Pluralism)。而本體論探究的本體，究竟是物質還是非物質，這又衍生了唯物論 (Materialism) 與唯心論 (Spiritualism) 二方面本體性質。

⁴⁵ 認識論 (Epistemology) 在探討知識如何能夠成立，其性質如何，批判與經驗的知識如

產生了語言的諸多問題。例如，一些哲學命題使用隱喻方式來表述，雖然增加其詮釋的靈活性，卻也加深理解上的難度。轉向之後的哲學把語言當成哲學的核心問題來研究。不同學派的語言哲學家⁴⁶從各自的角度、使用各自的方式想要解決語言的基本功能問題，於是不斷地發展出語言哲學蓬勃興起局面。⁴⁷

羅素⁴⁸ (B. Russell, 1872-1970) 和維根斯坦一樣，認為語言和實在之間存在著一種相對應的關係。認為哲學問題從根本上來講就是語言問題。可以透過研究語言來探究實在的性質與結構。主張哲學並不提供知識或理論，只是分析和澄清人們所表達的含義。而運用邏輯的方式可以使人們正確地理解語言的本質和結構，避免產生因誤用語言而造成形而上學的種種問題。

⁴⁹

轉向後的語言哲學在 20 世紀 60 年代曾被稱為「第一哲學」，但到了 80 年代，哲學家們開始認知到無論是研究語言、倫理學、自由意志等諸多問題，都需透過對心靈現象的理解及分析才能得知⁵⁰。而塞爾⁵¹ (J.R.Searle,

何區分，知識的驗證標準為何？

⁴⁶ 根據語言哲學家的思路：「哲學的任務是研究思想，或者是獲得關於世界的總體的圖畫，即然研究思想必須通過研究語言來進行，即然研究語言的性質和結構能夠達致對於世界的性質和結構的了解，那麼，哲學的首要任務當然就是研究語言了。」引述自《新亞學術期刊第十期》，(香港：香港中文大學新亞書院出版，1993 年)，頁 141。

⁴⁷ 參閱《新亞學術期刊第十期》，(香港：香港中文大學新亞書院出版，1993)，頁 141-142。

⁴⁸ 羅素在 1914 年宣稱，人們所討論的哲學問題，只要是真正的哲學問題，都可以歸結為邏輯問題。有些哲學家則從遵從語言日常用法的角度剖析誤用語言而造成的哲學混亂。引自《新亞學術期刊第十期》，(香港：香港中文大學新亞書院出版，1993 年)，頁 142-145。

⁴⁹ 參閱《新亞學術期刊第十期》，(香港：香港中文大學新亞書院出版，1993 年)，頁 142-145。

⁵⁰ 20 世紀從 70 年後期開始，語言哲學逐漸失去了在分析哲學中的決定性的地位，人們的興趣開始轉向了心靈哲學的問題。導致此轉向原因有許多，包括意義理論重新引入考慮意向性問題以及語言哲學討論中面臨了許多自身無法解決的困難等。當然，更為重要

1932-1952)便以「心靈哲學」為哲學主要研究對象來取代過去「語言哲學」在哲學中的首要地位，成為「第一哲學」。⁵²

加繆⁵³ (Albert Camus, 1913-1960) 在其《西西佛⁵⁴的神話》寫著：

「真正嚴肅的哲學問題只有一個：自殺。判斷生活是否值得經歷，這本身就是回答哲學的根本問題」⁵⁵。

人們通常把自殺當作社會現象來分析。加繆卻認為，自殺屬於哲學問題。自殺是在人的內心深處默默溫釀的隱痛，所以應該從人的內心深處尋求原因。而就某種意義來說，自殺，也是一種認可，承認自身被生活超越，承認生活是無意義且並不「值得」的。自殺源於「選擇」對自我及生活的逃避。而判斷值不值得的標準來自人的「思想」。這也是加繆把它歸屬哲

的原因在於，語言哲學被看成已完成自己的歷史使命。雖然語言哲學最初願望，即通過澄清語言問題事實上並沒有真正實現，但西方哲學在語言的轉向之後的根本性變化，的確為分析哲學家們深入研究人類心靈問題打開了新的路程。引自江怡著，《當代西方哲學演變史》，(北京：人民出版社，2009年)，頁74。

⁵¹ 塞爾是美國哲學教授。在語言哲學、心靈哲學與理等問題探討作出重要貢獻。同時也探討社會製造的現實和物理現實的特徵及實踐推理。

⁵² 參閱李步樓譯，《心靈、語言和社會》，約翰·塞爾著，(上海：上海譯文出版社，2001年)，頁1。

⁵³ 加繆為法國小說家、哲學家、戲劇家及評論家。其思想核心為人道主義，人的尊嚴問題。雖然反對別人給他加上存在主義標籤，但在接受諾貝爾文學獎時，頒獎詞依然稱他為存在主義者。存在主義最大議題為個人對於存在的恐懼，荒誕的感受，它反映人在面對世界時所感到的一種孤立無援，且承擔無意義且無意義的世界荒謬之中，個人處於一個「被拋」的處境。

⁵⁴ 荷馬史詩中的西西佛是人間最足智多謀的人。當宙斯擄走河神伊索帕斯 (Aesopus) 的女兒伊琴娜 (Aegina)，西西佛泄露了宙斯的秘密於河神。宙斯一怒之下便派出死神將他押至地獄。聰明的西西佛使用計謀綁架死神，以致於人間長久沒有死亡，直到死神獲救為止。西西佛也因此被打入冥界。在被打入冥界前，西西佛囑咐他的妻子莫洛珀 (Merope) 不要埋葬他的屍體。到了冥界後，西西佛告訴冥后帕爾賽芬娜 (Persephone) 其妻未處理他的屍體，而沒有被埋葬的屍體是沒有資格待在冥界，請求冥后給他三天時間回陽間處理其後事。沒想到西西佛卻留戀陽間而不願再回到冥界。直到西西佛死後，被判刑驅逐到地獄，眾神為了懲罰西西佛，命令他每天把一塊沉重的大石頭推到山頂，由於巨石太重，未到山頂就又滾到山下，西西佛必須把這巨石重新推向山頂，西西佛的生命就在這永無止盡地重複做這個毫無意義的動作中慢慢消耗殆盡。

⁵⁵ 參閱杜小真譯，《西西佛的神話》，加繆著，(天津：天津人民出版社，2007年)，頁1。

學領域的原因。

解決的唯一方法，在於改變人的思想，讓人重新燃起希望。加繆說：

「一旦世界失去幻想與光明，人就會覺得自己是陌生人。他就成為無所依托的流放者，因為他被剝奪了失去的家鄉的記憶，而且喪失了對未來世界的希望。這種人與他的生活之間的分離。就像演員與舞台之間的分離，真正構成荒謬感。」⁵⁶

撰者以「意志」為主題，撰者立場認為，意志與心靈活動有著密切的聯繫，我們所做的一切，都是從我們的「意志」發出，意志賦予人類選擇的能力，又由於不同的選擇產生不同的結果。每個人的人生皆來自於自身當下的意念與抉擇，「人是自我創造的一個過程」⁵⁷。因此人可以隨自己的意志和榮譽感，自由地成為自己的創造者和建立者。也就是說形成什麼樣的人與個人「意志」息息相關。

⁵⁶ 參閱杜小真譯，《西西佛的神話》，加繆著，（天津：天津人民出版社，2007年），頁5。

⁵⁷ 自我認識是一個漸進、變化的發展過程，沒有永恆不變的自我，沒有絕對真實的自我，只有相對真實的自我。人應讓坦然面對並接受這種變化。也正因為可以變使我們有創造自我，完善自我的機會。

第二節 研究範圍與方法

維根斯坦關於「意志」概念，雖然在早期的《邏輯哲學論》與《1914-1916年筆記》有一些相關論述，但大多集中在後期《心理哲學評論》、《關於心理哲學的最後筆記》、《藍皮書和棕皮書》以及《哲學研究》著作中。撰者從這些論述中，搜集與「意志」概念及其相關議題，加以整合歸納，分析說明其中關係。除了從維根斯坦原典著手之外，並參照維根斯坦文獻中所提及的哲學家所著原典與後續專家對此議題所研究的文本作為輔助資料。

由於撰者在《哲學研究》中發現整本論述的議題似乎蘊含了奧古斯丁《懺悔錄》中的許多哲學問題，例如，什麼是時間？意志？記憶還有被維根斯坦拿來批判的語言等等哲學問題，兩者彷彿織布般相互交織在一起。所以撰者就大膽嘗試以奧古斯丁為輔與維根斯坦的思想一起進行考察。而在第三章關於意志概念，撰者加進了萊爾的意志概念期增進本論文的完整性。

撰者在研究維根斯坦所遭到的難度在於維氏的寫作方式，多為隨筆形式，其著作也大多是由維氏的學生或後續學者根據維氏大量的手稿滙集成書⁵⁸。維氏對其自身的寫作風格在《哲學評論》中，寫道：「我的文字風格深受弗雷格的影響。並且如果我想要的話，我能在沒有人能第一眼就辨別的地方察覺到這種強烈的影響」。維氏自己也沒有對這些漫無邊際、信手拈來的觀點作出任何論證或清晰的結論，反而提出：「我們不提出任何一種理論」⁵⁹。「我們必須拋棄一切解釋而用描述取而代之」⁶⁰。所以讀者必

⁵⁸ 維根斯坦從年輕就養成隨身攜帶筆記的習慣，即使在戰俘營裡，依然沿此習慣，只為能把曇花一現的靈感及時記錄下來，而不是為了著書而寫，因此文中並沒有任何文字加工，或作系統的整理，所以滙集成書後所呈現的是如同箴言般的精緻短句。

⁵⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §109, p. 47e.

須自己詮釋其中的含意，有時便會產生如同看完一篇寓言故事，卻無法抓住其主要精髓的難處。

《哲學研究》雖以淡泊口語化方式來書寫，但其跳躍且不連貫的思維方式。令讀者們深刻體會到：「理解維根斯坦哲學思想絕不是一件容易的事」⁶¹。維氏在序言中宣稱自己的著作是「一系列的風景素描」：「本書中的哲學評論，就是我在這漫長曲折的旅途中，所做的一系列風景素描。」⁶²維根斯坦用心良苦的要讀者們以各種不同的方式去觀看風景。他說：「同樣的觀點以不同的角度反覆進行探討，並且畫下了新的素描。……這些素描經過刪減編排，以便你可以觀看到風景的全貌。這本書只是一本風景畫冊」⁶³。維氏並沒有想要代替讀者思考之意思，相反地，他期望藉著其著作能激發讀者們不同的思維方式，所以他說：「我並不希望我的著作代替別人思考。然而，如果可能的話，希望它能激發別人的思想」⁶⁴。維氏如此這般的善意也造成讀者們對其著作在理解上的更加不確定性。

⁶⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §109, p. 47e.

⁶¹ 王炳文譯，《當代哲學主流（上卷）》，施太格謬勒著，（北京：商務出版社，1986年），頁552。

⁶² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. p. IX e.

⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. p. X.

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. p. X.

第三節 維根斯坦哲學思想的時代背景

(一) 維根斯坦早晚期哲學的思想背景

翻開哲學史，只要有哲學家提出新的哲學論述時總喜歡宣稱這是一個不同於以往的哲學觀，甚至稱自己哲學是哲學史上的一場革命。也因為出自於對以往哲學的不滿，才會引發哲學家們紛紛提出自己的哲學觀念期望能彌補過去哲學中的不足之處。也顯示哲學具有不斷更新的活力。很少有哲學家在對以往哲學一無所知之下創造出對後代具有深遠意義的哲學思想。即便是維根斯坦也是在了解奧古斯丁、康德⁶⁵ (Immanuel Kant, 1724-1804)、叔本華⁶⁶ (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) 尼采、詹姆士⁶⁷ (William James, 1842-1910)、弗洛伊德⁶⁸ (Sigmund Freud, 1856-1939)等人

⁶⁵ 康德為德國古典哲學創始人。其哲學基礎認為人有與生俱來把經驗轉化為知識的理性（即範疇），人若沒有天生的範疇我們就無法理解世界。倫理學方面，康德否定意志受外因支配的說法，認為意志為自己立法，人類辨別是非的能力是與生俱來的，非後天習得。此自然法則是無上命令，適用於所有情況，是普遍性的道德準則。康德認為真正的道德行為是純粹基於義務而做的行為，而為實現某一個個人功利目的而做出的事不是道德行為。他認為一個行為是否符合道德規範不是取決於行為的後果，而是採取該行為的動機。只有當我們遵循道德法則時，我們才是自由的，因為我們遵守的是我們自己制定的道德標準，如果起因於自己想做而做，則沒有自由可言，因為人就成為各種事物的奴隸。

⁶⁶ 具維氏好友馮·賴特 (Georg Henrik von Wright, 1916-2003) 表示，維氏最初的哲學思想來源正是取自於叔本華的《意志與表象的世界》(*Die Welt als Wille und Vorstellung*)。維根斯坦之所以深受叔本華的影響，除了在某些哲學問題上持相同的觀點外，也因為二人的出身、經歷、性格（兩人都有悲觀情緒，多次想到自殺）、學術成就（叔本華在 30 歲時就完成了他的代表作《意志與表象的世界》一書；維氏則在 30 歲完成《邏輯哲學論》兩人在學術上都過分自負，不易接受不同的意見。）及成長道路方面的許多相似之處有關。例如，兩人在青年時期在學術上皆有很大成就，叔本華在寫出《意志與表象的世界》後聲稱：「我活著就是為了撰寫這部著作，也就是說，我活在世上，所企求和所奉獻的百分之九十九都已完成了，其餘的只是些次要的東西，我的生命和命運也是如此。同樣地維根斯坦在完成《邏輯哲學論》後也非常自負地自以為此書已解決了傳統哲學問題，不願繼續從事哲學研究。在倫理問題上，兩人皆屬義務論的觀點，反對目的論的看法。維根斯坦在《1914-1916 年筆記》中關於自我、意志自由、人生意義以及死亡等等問題的言論表明，都深受叔本華的影響。引自涂紀亮著，《維根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇出版社，2005 年），頁 381-382。

⁶⁷ 美國哲學家與心理學家。他與查爾斯·桑德斯·皮爾士一起建立了實用主義。

的哲學基礎後才有能力慢慢形成自己的哲學理念。

美國哲學家懷特海⁶⁹ (Whitehead, 1861-1947) 曾說：「兩千多年的西方哲學不過就是柏拉圖⁷⁰哲學的註腳而已」⁷¹。但即使如此，哲學家們在面對哲學中的永恆問題時仍不斷地以自己的方式、提出不同理解，讓哲學永遠保有常新的生命。⁷²

路德維希·約瑟夫·約翰·維根斯坦⁷³ (Ludwig Joseph Johann

⁶⁸ 弗洛伊德是猶太人，奧地利精神分析學家。精神分析學的創始人，被世人譽為「精神分析之父」。弗洛伊德對當代思潮貢獻在於動態潛意識之概念。19世紀西方主流思潮為實證論，相信人可取得關於自身及所處環境之認知，並以明智判斷以掌握之。弗氏認為自由意志是幻念，人無法全然意識到自我所思，並認為人的行為原因與意識層次的思維關係極微。弗氏提出在意識表層下另有思緒運作。弗氏稱夢為通往潛意識之王道。《夢的解析》發展出最初的心理拓樸學，論證潛意識之存在。

⁶⁹ 懷特海是英國數學家、哲學家。與羅素合作《數學原理》標誌著人類邏輯思維的巨大進步，是偉大學術著作之一。在完成此書後，也前往美國遠離形式的哲學概念，開始懷疑（如同維根斯坦的懷疑）整個西方哲學思潮。甚至認為，哲學的目的在於將神秘主義理性化，「以有限的語言表達宇宙的無限」，並且對「不可說明的深刻產生直接的洞察」。他也創立了20世紀最龐大的形上學體系。

⁷⁰ 柏拉圖是著名的古希臘哲學家，寫下許多哲學對話錄，共在雅典創辦著名的學園。

⁷¹ 就是說我們今天面臨的哲學問題都是由以往的哲學家提出的，甚至是由古希臘哲學家就提出來的。唯根斯坦對此提出批評：「作出這種評論的人不懂哲學為什麼不得不如此。這是因為我們我們的語言沒有變化，它不時誘使人們提出相同的問題。……，只要我們繼續談論時間之流、空間的廣延等等，大家就會不斷碰到一些同等地難以捉摸的困難，凝視一些似乎不可能解釋清楚的事物。」引自涂紀亮、吳曉紅、李 洁合譯，《雜評》，維特根斯坦著，收錄於涂紀亮主編，《維特根斯坦全集》，（第十一卷），（石家庄市：河北教育出版社，2003），頁22。

⁷² 參閱江怡著，《當代西方哲學演變史》，（北京：人民出版社，2009年），頁11。

⁷³ 維根斯坦受到叔本華、尼采以及幾個世代之前日耳曼浪漫主義者的影響。理性試著要做卻做不到的，就是研究自己；理性無法為自己設下限制，甚至無法描述自身的限制（「我並不身處於我的世界之中，我是我的世界的界線」）。人們無法說明什麼事物存在於理性的限制之外，也無法說出「無法說出的事物」。處於科學研究限制之外的則是價值的問題，以及關於價值、上帝與宗教的問題。《邏輯哲學論》(Tractatus Logico-Philosophicus) 指出一條明路：「凡是無法說出的，就應該保持沉默。」這並不是單純的同語反覆，而是相當深刻的神秘主義，沉默地指出哲學的疆界與理性的限制之外存在著繁多經驗。

Wittgenstein) 出生於 1889 年 4 月 26 日的維也納。祖輩是猶太人麥耶(Meyer) 家族，祖父開始改姓維根斯坦。維氏最初的志向在於物理學，曾渴望能追隨著名物理學家玻爾茲曼，卻因後者自殺而無法圓夢。在 1906 年前往德國柏林學習機械工程。於 1908 年來到英國曼徹斯特大學學習航空學。在此期間他參與了世界最早噴氣式發動機的實驗計劃，為徹底理解螺旋槳原理及對數學基礎問題的興趣，維氏閱讀了羅素與懷特海合著的《數學原理》⁷⁴及弗雷格⁷⁵ (G.Frege,1848-1925) 的《算術基礎》。在 1911 年拜訪弗雷格後，聽取弗氏建議前往劍橋大學三一學院拜會羅素並跟隨學習哲學與數學課程，成為羅素門下學生。

1913 年維氏前往挪威度假並思考邏輯哲學問題。穆爾⁷⁶ (G.E.Moore, 1873-1958) 前往將維氏口述研究心得記錄下來成為《挪威筆記》的由來。在第一次世界大戰時，維氏自願從軍，不幸被俘，關在義大利卡西諾的戰俘營。維氏在此期間完成了《邏輯哲學論》的初稿。1918 年維氏被遣散回家。在完成《邏輯哲學論》後維氏認為自己已解決所有的哲學問題，便離

⁷⁴ 羅素在此書將新興的符號邏輯引入數學和語言的領域，奠定了數理邏輯和分析哲學相結合的根基。此書也對維氏起了二方面的作用。一方面是書中觀點影響了維氏的思想。另一方面是，導致維氏前往劍橋與羅素學習哲學與數學原理課程，又因此結識弗雷格和穆爾 (G.E.Moore) 此三人對維氏一生的思想與事業皆有巨大影響。

⁷⁵ 弗雷格是德國數學家、邏輯學家和哲學家，是數學邏輯和分析哲學的奠基者。維根斯坦在數理邏輯及邏輯分析皆深受弗列格影響，並聲稱由於弗列格的概念實在論 (Conceptual realism) 使他摒棄唯意志論 (Voluntarism)。但叔本華的影子在維氏早期《哲學邏輯論》中仍有跡可尋。例如，維根斯坦認為語言的界限如同視野的界限，你看不到它卻知道它存在。而這個比喻源於叔本華。引自引自涂紀亮著，《維根斯坦後期哲學思想研究》，(南京：江蘇出版社，2005 年)，頁 381-382。

倫理學唯意志論：認為 (1) 人類的意志是做出道德決定、達成道德價值的基本的和終極的基礎。(2) 人的意志先於且必定支配著諸如意識、理性機能、直覺、傳統和感情一類道德價值源泉的其他準則。形上學的唯意志論：認為 (1) 意志是所有人類經驗和所有宇宙過程中的首要的和居主導地位的因素。(2) 被認為是一種力量的意志 (首先被認為與人的意志相似)，是無論什麼地方的變化的原因。(3) 這種意志 (在大多數情況下) 是一種無定向的、無目地的、自發的和盲目的衝動，無所逃避地內在於萬物中和它們活動的根本原因中

⁷⁶ 英國哲學家，屬分析哲學學派，主要貢獻為倫理學。其著作《倫理學原理》對維氏有重大影響。

開哲學界前往山區成為一名小學教師。卻因被告毆打學生結束了教師一職。返回維也納之後結識了「維也納小組」⁷⁷的成員並參與一些活動。1928聽了數學家布勞維爾⁷⁸（Brouwer, 1881-1966）在維也納有關「數學、科學和語言」的一次講演後，維根斯坦再度萌起哲學興趣。1929年，維根斯坦重返劍橋，以《邏輯哲學論》作為博士論文通過了由羅素和 G.E.穆爾主持評審的博士答辯後，留在三一學院任職，其間教授倫理學、語言哲學、數學和邏輯等課程並不斷從事研究工作。二次大戰期間，維氏在倫敦一家醫院實驗室工作，1946年恢復講課，開設數學哲學和心理哲學，1947年辭去哲學教授一職。1951年身患前列腺癌的維根斯坦在好友比萬（Edward Bevan）醫生家中去世。去世後由學生安斯康姆（Elizabeth Anscombe）和里斯（Rush Rhees）出版了被認為是引導了語言哲學新走向的《哲學研究》。維氏身後出版的著作除了由遺稿管理人整理編輯的手稿外還有學生或聽眾在課堂中的筆記整理編輯而成的演講錄。

要追溯維根斯坦前期哲學思想淵源，除了羅素、弗雷格和赫茲⁷⁹（H.Hertz, 1857—1894）以外，毛特納⁸⁰（F.Mauthner 1848-1923）的思想影響不可小覷。毛特納一生專注於研究語言，提倡「語言批判」。主要哲學代表《語言批判論稿》（*Critique of draft language*），共有三卷。毛特納的影響幾乎可說貫穿於維根斯坦前後期哲學發展過程中。我們可以依毛特的

⁷⁷ 維納學派有石里克（M. Schlick）、紐拉特（O. Neurath）、卡內普（R. Carnap）以及費格爾（H. Feigl）、魏斯曼（F. Waisman）等人。

⁷⁸ 荷蘭數學家和哲學家。是數學直覺主義流派的創始人，在拓撲學，集合論，測度論和複分析領域有極多貢獻。

⁷⁹ 赫茲是德國物理學家，於1888年首先證實了電磁波的存在。並對電磁學有很大的貢獻，故頻率的國際單位制單位赫茲以他的名字命名。維根斯坦聲稱：德國著名物理學家赫茲《力學原理》對自己了解力學和一般自然科學的本質等等有很大影響。

⁸⁰ 毛特納是德國哲學家、作家和戲劇評論家，對知識持批判態度的懷疑論倡導者。

一些主張來看出端倪：

- (1)語言本身只是流動的抽象概念，除了應用之外沒有別的用途。
- (2)想透過語言來認識世界是不可能的，因為語言裡除了詞之外沒有別的。語言並不是認識的有效工具；因為它不能把握事物。
- (3)哲學的首要工作是語言批判，把各種科學的基本概念聯繫起來。然而，如果我想要攀登語言批判，必須把爬過的每一階梯拋棄。⁸¹
- (4)沒有關於世界的科學。關於世界的問題即然沒有答案，根本不該提出問題。所以最好的辦法是沈默不語。⁸²
- (5)人生是神秘的，語言使得人們永遠不可能彼此了解。

雖然維根斯坦並沒有完全贊同以上這些觀點。但兩人所思維的問題相當類似。結論上也大同小異。尤其是登樓撤梯及沈默不語與《邏輯哲學論》中的總思想、總結論是相同的。⁸³

維根斯坦也非常欣賞祁克果⁸⁴（Kierkegaard, 1813-1855），稱他為二十

⁸¹ 維氏在《邏輯哲學論》§6.54「我的命題在於向任何瞭解我的人闡述如下：當他以它們為階梯，爬過它們之後，畢竟認知它們是非意含的。（他必須超越這些命題；然後他才能正視世界。換句話說，他爬過去之後，必須捨棄這階梯）。」引自 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.54, P151.

維氏認為人必須反覆清除無意義即形上學的陳述，像它曾遭受到的那樣；人必須反覆地利用並而拋棄這個梯子，只有借助於最後認識到只是無意義的字的排列所組成的說明，人才能達到科學的統一語言。毛氏則以此告誡人們：當借助梯子攀登到一定的位置後，就要仍掉梯子，而下一個攀登者必須去找或建立新的梯子。但隨後他也會再次仍掉梯子。引自徐春英著，《走出言說的禁地－維特根斯坦哲學思想研究》，（北京：中國社會出版社，2010年）頁39。

⁸² 維氏在《邏輯哲學論》第七單元主題是：「對於不可說的東西，必須保持沈默。」引自 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §7, P151. 毛氏對「保持沈默」上認為人根本沒必要講話，因為人不能通過思想認識現實，只能在生活中用感情來把握它。而維氏則認為，日常語言在邏輯上是完美的。引自徐春英著，《走出言說的禁地－維特根斯坦哲學思想研究》，（北京：中國社會出版社，2010年），頁40。

⁸³ 參閱舒光著，《維根斯坦哲學》，（台北市：水牛出版社，1986年），頁26。

⁸⁴ 祁克果是丹麥哲學家、神學家及作家，有存在主義之父之尊稱。祁氏是虔誠基督徒，如何成為一個基督徒為其哲學中心思想。反對傳統哲學把真理當成客觀知識般地追求，認為真理只能透過主觀性呈現。反對教條主義，不願將其思想著作成哲學理論，而選擇以文學作品形式來表達。

世紀最偉大的哲學家。雖然維氏並沒有成為存在主義者。但屬於存在主義悲觀厭世的態度，對於維根坦來說與其存在理論中，不如說展現在其現實生活中。⁸⁵

最後維氏在《雜評》中關於自己哲學思想啟發來源作出以下聲明：

「我認為在我關於我進行思考只不過是進行複製的想法中含有某些真理。我相信我從來沒有創造出任何思想，我的思想總是從其他人那裏獲得的。我只不過立即滿懷熱情地抓住它，把它運用於我的闡釋工作。博爾茨曼(Boltzmann)、赫茲、叔本華、弗雷格、羅素、克勞斯(Kraus)、盧斯(Loos)、威林格、斯賓格勒、斯拉法(Straffa)就是這樣地對我發生影響的。」⁸⁶

⁸⁵ 參閱舒光著，《維根斯坦哲學》，(台北市：水牛出版社，1986年)，頁31。

⁸⁶ 涂紀亮、吳曉紅、李潔譯，《雜評》，維特根斯坦著，收錄於《維根斯坦全集》(第十一卷)，涂紀亮主編，(石家庄市：河北教育出版社，2003年)，頁27。

(1.1) 維根斯坦早期《邏輯哲學論》⁸⁷主要任務

追求語言的確定意義及主張哲學不是理論，而是活動這是維根斯坦前期哲學主要核心。《邏輯哲學論》一書是從分析命題出發再擴大到分析整個世界。也就是說先對命題作邏輯分析，然後再對世界的形式作邏輯分析，它的任務是要澄清命題的意義。名稱的意義即所指的對象，命題的意義在於它與實在的符合。⁸⁸維根斯坦在《邏輯哲學論》中的《序》寫著：「這本書討論哲學問題，並且表明，如我所認為的，這些哲學問題的提法，都是建立在誤解我們語言的邏輯上的」。指示我們應從語言的邏輯去探討哲學問題。

《邏輯哲學論》中維根斯坦以「為思維劃一界限」問題，尋求可說的和不可說的之間的區別，作為「語言批判」的核心問題。他說：「這書將為思維劃一界限，或毋寧說——不是為思維，而是為思想的表現方式。因為要為思維劃一界限，我們應該能夠想到這界限的兩邊（因此我們就應該能夠想到不能被想到的東西）。所以，這界限只能在語言中來劃，而在這

⁸⁷ 《邏輯哲學論》是維根斯坦在世出版的唯一著作。在 1921 年以德語出版。被哲學界認為是二十世紀最重要的哲學著作之一。拉丁語標題 *Tractatus Logico-Philosophicus* 最初是喬治·愛德華·摩爾建議的，用來表示對斯賓諾莎的《神學政治論》（*Tractatus Theologico-Politicus*）的敬意。書中以簡短的、預言式的方式來書寫、從編號 1, 1.1, 1.11, 1.12 等到 7 的一個系統。1.1 是對 1 段落的解釋，1.11 和 1.12 是對 1.1 段落的解釋，以此類推，用來展示它們之間的相互關係。維氏想藉此來說明語言和現實之間的關係，欲應用「邏輯上完美的語言條件」來定義哲學的界限。全書分為七個主要命題。它們分別是：1)世界是一切發生的事物。2)發生的事物（事實）是事態的存在。3)事實的邏輯圖像是思想。4)思想是有意義的命題。5)命題是基本命題的真值函數。6)真值函項的普遍形式.....就是命題的普遍形式。7)對於不可說的東西，必須保持沉默。此七個主題可併為四部分：第一部分說明世界的邏輯結構；第二部分說明語言與世界的對應關係；第三部分決定語言和世界的界限；第四部分討論在此界限之外的神秘領域。而本書的結尾認為任何形上學的討論都處於意義範圍之外。《邏輯哲學論》一書對後來的邏輯實證主義有著深遠的影響。

⁸⁸ 江怡著，《分析哲學教程》，（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 147。

界限的另一邊的，就只是無意義而已」⁸⁹。《邏輯哲學論》的哲學宗旨在於：「凡是可以說的，我們應該把它清楚說出來；凡是「不可說的」⁹⁰，我們應該保持緘默」⁹¹。

維氏《邏輯哲學論》寫的是自古哲學家們所樂於探討關於世界、思維、語言、自我、價值與意志等諸多形而上學的問題。以維氏自己的標準，他所論述的這些題材的命題也屬無意義的。他才說：「任何了解我的人，終究要認識到我的命題是無意義的。這些命題只是用來攀登的階梯，當超越了這些階梯後。必須拋棄這梯子。必須超越命題，然後才能正確地看這個世界」⁹²。

維氏早期認為「語言偽裝思想」和「由日常語言中觀察語言邏輯不是人能力所能做到的」。認為自然語言不夠精確完善主張人類必須建立一個「理想的語言」⁹³。所以維氏說：「為了避免錯誤，我們必須用一種記號語

⁸⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.53.p.151.

⁹⁰ 維氏所說的不可說之「說」，不只是我們日常生活中的說話。因為，語言是傳達信息的主要工具，人不能不說話。所以維氏所指的「說」是指科學的說，說出的東西就是科學的內容，也是自然科學的內容。然而，在不可說的東西面前，科學語言只好沈默。因為說具有局限性，如天籟之音、壯觀美景會令人產生心靈的震撼，這種感受是無法以言語來形容的。又如一些特別的體驗，因其體驗的特殊性與主體的局限性，同樣會令人感到說的無能為力。正是因為這些說的局限性，讓維氏把世界之外的神秘領域劃為不可說的世界。引自徐英春著，《走出言說的禁地－維特根斯坦哲學思想研究》，（北京：中國社會出版社，2010年）頁156。

⁹¹ 參閱舒光著，《維根斯坦哲學》，（台北市：水牛出版社，1986年），頁15。

⁹² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.54 p.151.

⁹³ 這類語言必定是人工符號語言，許多人認為數理邏輯所使用的語言就是這種理想語言的模型。它的詞滙必定是單義的，除原初詞項外，其餘詞項皆從原初詞項定義而來；它有嚴格的、簡明的形成規則與推理規則，除幾個作為公理的命題外，其餘定理皆由此公理推演出來。引自《新亞學術期刊第十期》（香港：香港中文大學新亞書院出版，1993年），頁132。

言（即不用相同記號代表不同符號以及不使用表面上方式相同且具有不同意指方式的記號）以便排除這種錯誤；也就是說，需要一種遵循邏輯語法的記號語言」⁹⁴。

維氏後來發現理想語言也有它不夠理想的地方。例如，理想語言屬於封閉的，不像自然語言般開放且可不斷增加新的語詞。所以維氏後期觀點主張從理想語言回歸到自然日常語言。

(1.2) 維根斯坦哲學思想轉變之因

由於維氏與維也納學派成員不斷地進行討論哲學問題過程中，漸漸發現以邏輯方式構造世界的想法顯得過於簡單而顯出其荒謬性。以及他的好友弗蘭克·萊姆塞⁹⁵（Frank Ramsey, 1903-1930）及斯拉法⁹⁶（Piero Sraffa, 1898-1983）對《邏輯哲學論》提出嚴厲的批評，表示不喜歡《邏輯哲學論》中過於武斷的論證方式。終於使得維根斯坦放棄《邏輯哲學論》中的主要思想。《哲學研究》序言中維氏坦然承認自己的錯誤並感謝兩位好友對他的影響。維氏說：

「當 16 年前我重新回到哲學思考時，一開始便被迫認識到我在第一本書中犯了嚴重的錯誤。弗蘭克·萊姆塞對我的觀念所做的批評，幫助我認識估量的地步。在萊姆塞生命的最後兩年中，我曾同他在無數多次談話

⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §3.325. p.29.

⁹⁵ 萊姆塞是英國數學家、哲學家兼經濟學家。在閱讀維根斯坦的《邏輯哲學論》後對他影響極深，前往奧地利與維氏進行哲學討論。

⁹⁶ 斯拉法生於義大利杜林，著名經濟學家，專長於政治經濟學。是新李嘉圖學派（Neo-Ricardianism）的建立者，對劍橋學派有極大影響力。維根斯坦曾向馮·賴特說：他同斯拉法的討論使得他覺得自己像是一顆被砍去所有樹枝的樹。斯拉法是馬克思主義的經濟學家，強調語言本質是社會性與互動性的。由於維氏認為：命題和所描述的事物「必須」具有某種邏輯形式。有一回斯拉法便以典型的拿玻里手勢——以指尖磨搓下巴（表示侮蔑之意）然後轉向維氏問，這個手勢的邏輯形式是什麼？引自朱侃如譯，《維根斯坦》，John Heaton 著，（台北縣：立緒文化事業有限公司，1998），頁 70。

中進行了討論。更甚於這些批評的是——往往中肯有力，我還獲益於劍橋大學的一位教師斯拉法先生。他多年來一直對我的思想進行抨擊。這本書中最重要的觀念都得益於這種激勵」⁹⁷。

(1.3) 維根斯坦後期哲學思想

後期維氏逐漸意識到，哲學不該只是單純澄清命題的活動，應同時注重觀察及分析語言在日常生活中的實際用法。

維氏後期思想主要是對前期思想的批判。例如，他提出「語言遊戲」來批判前期「語言圖像論」，前者屬於語義的使用論，即「一個詞的意義就在於它的用法。⁹⁸」後者指語義的指稱論。但這種批判並不表示對前期思想的完全否定，事實上它們還存在著一定的連貫性。例如，維氏所關注的「語言的表達」、「哲學不是一種理論，而是一種活動⁹⁹」這些議題，就貫穿於前後思想。應該說：後期思想是一種視角的轉換，從觀察理想的邏輯語言轉向觀察日常實際的語言，從關心語言的描述轉向關心語言的使用。

維根斯坦把受到語言蠱惑的人稱為病人，提出用哲學治療來消解哲學的問題，達到恢復心靈的平靜。

接下來，撰者分別從「語言治療」、「語言遊戲」、「生活方式」及「反對私有語言」四方面來說明維根斯坦晚期的重要思想。在「語這遊戲」主題中，撰者以《哲學研究》第一節維氏批判奧古斯丁的語言哲學著手，所

⁹⁷ 參閱江怡著，《維特根斯坦》，（湖南：湖南教育出版社，1999年），頁65-66。

⁹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §43. p.20e.

⁹⁹ 前期認為哲學是一種澄清命題的活動，後期認為哲學是語言在於實際用法的活動。

以在了解維氏「語這遊戲」之前，撰者先對奧古斯丁的語言哲學稍加說明。

接下來我們來探究維氏針對哲學問題提出的治療方式：

(1.3.1) 哲學治療

維根斯坦在前後期思想觀點皆認為哲學的任務就是治療因語言的誤用而產生的病症。前期認為人們誤用語言的原因在於人們不清楚語言的邏輯結構及語言的性質所以就無從分辨可說與不可說的界限，維氏的任務就是為此劃出可說與不可說的界限。後期，他放棄了探究語言邏輯本質主張，主張只要遵循語言的日常用法，認為哲學就是把人們早已熟悉的東西領到面前。

哲學的問題產生於脫離日常語言的實際用法，抽象孤立地考察絕對意義的結果。所以維氏說：「哲學的混亂始於語言閒置的時候」¹⁰⁰。如果我們把哲學研究與物理、化學研究等同起來尋找一個詞的相對應物，就是把詞和它的意義劃分開來，誤以為「這是詞，那是意義。這是錢，那是可以用錢買的牛」¹⁰¹。就會造成哲學的混亂，因為錢的意義不等於牛，所以詞的意義也不是某物。錢的意義在於它的使用，即用它來購買牛，詞的意義也同樣在於它的用法。

維根斯坦認為受到語言蠱惑的人如同罹患偏食症的病人。他說：「哲學主要病因一偏食，只用一種例子來滋養思想」¹⁰²。意味只會僵化地運用

¹⁰⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §38.p.19e.

¹⁰¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §120.p.49e.

¹⁰² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §593.p.51e.

一種思維模式、方法來處理哲學問題。乎略以「全貌概觀」¹⁰³視維來把握語詞的多種意義。所以維氏提醒人們：「如果我們對於字詞的用法有全貌概觀，完全清楚字詞的日常用法，那麼哲學問題就應當完全消失。」¹⁰⁴ 維氏還把理智受到語言困惑的人比喻為：想到屋外卻尋不到門的人及誤入瓶中無法飛出的蒼蠅。而哲學的用途就是引導他（牠）們找到出口。

維根斯坦把哲學家所犯的錯誤稱做哲學病，認為他們的語言就像精神病患者一樣語無倫次，是旁人無法理解。

青年時期的維根斯坦在聽取有關弗洛伊德「精神分析理論」¹⁰⁵後對此思想產生濃厚興趣，自稱是弗洛伊德的「追隨者」。卻在實際接觸弗洛伊德著作後大感失望，認為其觀點皆自弗氏無根據的臆測或推論而來。開始對泛性論及無意識理論進行嚴厲批判。維氏把對弗洛伊德心理學批判與美學批判結合成為他美學思想的主體。

¹⁰³ 「全貌概觀」指關注事物的多個面相和看待事物的多種方法，而不是孤立地只關注於一個側面，一種方法。它有助於我們全面地理解語言，並把握字詞正確的用法。筆者在第二章維根斯坦《心靈哲學》中的「意志」概念之中心思想裡的第三節維根斯坦「意志」概念之研究方法中有詳細說明。

¹⁰⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. 133.p.155e.

¹⁰⁵ 精神分析理論的產生來自於對變態者的觀察、研究及治療。弗洛伊德的「精神分析理論」(1) 定義：通過自由聯想、移情、對夢和失誤的解釋等來治療和克服嬰兒時期的動機衝突所引發的影響。(2) 理論基礎：a.潛意識理論：佛氏把人格分為意識、前意識及潛意識三部份 b.人格結構：由本我、自我、和超我組成。(3) 人性本能：早期 a.性本能，即生殖本能。b.自我本能，即自衛本能。晚期：a.生的本能，即愛和建設性的能量。b.死的本能，即恨和破壞性的能量。(4) 性心理發展的五個階段：a.口欲期：0-1 歲，原始欲望的滿足，主要靠口腔部位的咀嚼、吮允獲得滿足，若此階段受阻，會造成日後不良影響，如成人在行為上表現貪吃、酗酒、吸煙、咬指甲等，甚至性格上的悲觀、依賴、潔癖等。 b.肛欲期：1-3 歲，原始欲望的滿足，主要靠排泄時所產生的刺激快感獲得滿足。若此階段管制過嚴，可能造成日後不良影響，成人中所謂肛門性格，行為上表現冷酷、頑固、吝嗇等。 c. 陽具欲期：3-6 歲，原始欲望主要靠性器官的部位獲得滿足。此時幼兒喜歡觸摸自己性器官來獲得滿足。兒童由自戀發展到戀他，佛氏以古希臘兩個神話構成的兩個情結「奧狄柏斯情結」戀母情結 (Oedipus Complex) 與「愛列屈拉情結」戀父情結 (Electra Complex)，來證明男孩依戀母親，女孩依戀父親。 d.性潛伏期：7 歲至青春前期，由對父母感情轉移到週遭的事物。此階段男女兒童之間情感上較疏遠。 e.性器欲期：青春前期以後，性需求轉向相似年齡的異性，開始有兩性生活的理想，婚姻家庭的意識。此時，性心理已發展成熟。

雖然維氏對弗洛伊德學說持批判態度，然我們不難看出維氏所提出的哲學治療或病症與弗洛伊德的精神分析治療所採用的治療方式及病症都有著相似之處，撰者把它們整理歸納為病情症狀、治療方式與治療目的三方面來加以論述。

病情症狀：

一、外在表現形式相同：精神分析理論所說的精神病的外在表現形式與哲學問題的形式是一樣的。依照弗洛伊德的理論，人格本體包含本我、自我、超我三部分，彼此相互影響，在不同環境，不同時間下對個體產生不同的作用。本我是人格結構原始部分，從出生即已存在，也是人類的基本需求，本能卻文明處於二律背反¹⁰⁶之中。所以人會壓抑、甚至偽裝本我以迎合社會環境。若上述三部分構造無法協調便造成精神症。所以精神症患者所表現的形式就是把人的本能偽裝起來。維氏針對形而上學命題所提出的批判，認為形而上學命題偽裝著科學命題，它起源於我們沒有釐清語法規則且不加思索地把兩者（哲學命題與科學命題）等同起來，因誤解和誤用所造成。它超出了意義的界限，脫離了日常語言使用的語法規則，維氏把它稱為十足的胡說，維氏舉例說：第一人稱心理語言的命題和第三人稱心理語言的命題、內在反省的命題和外在感覺的命題、描述客體的命題和描述數字等等這類命題，由於它們的表層語法、外在形式看來幾乎是相同容易使我們被外在表述形式的偽裝所迷惑，去尋問一些虛無飄渺的形而上學命題。例如：「什麼是時間」、「什麼是意義？」、「什麼是人生？」等問題，讓自己陷入語言的誘惑，就像被囚禁在語言的迷宮，看不見語言的實際用途。所以維氏說：「哲學問題具有這樣的形式：我不知道路要怎麼

¹⁰⁶ 二律背反是康德在《純粹理性批判》中提出的哲學概念。意指同一個問題所形成的兩種理論，雖各自成立卻又相互矛盾。

走。」¹⁰⁷這種哲學偽裝科學命題就像精神病患把「本我」¹⁰⁸偽裝起來一樣，而治療方法就是要揭開這種偽裝。¹⁰⁹

二、表層與深層：佛洛伊德的精神分析法，把人的內在世界比喻為大海上的冰山，少部份浮出水面看得見的表層是意識，而藏於大海下的大部份面積屬於「潛意識」¹¹⁰。維根斯坦的語法也有「表層語法」¹¹¹與「深層語法」¹¹²之分，表層語法，具偽裝性質，容易誤導人們產生一種不明顯的胡說，須透過深層語法的考察，使它成為明顯的胡說。引導病人藉由分析字詞學會在日常生活中如何使用。強調理解「語法的研究」¹¹³，如同「亞

¹⁰⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §123.p.49e.

¹⁰⁸ 佛洛伊德晚期在《自我與本我》提出了人格三部份結構，認為人格是由本我（id）、自我（ego）、超我（super-ego）三部份構成。（1）本我，指最原始、與生俱來的潛意識結構部份。它如同一個裝滿本能和欲望沸騰的大鍋，具有強大且非理性的心理能量，依照快樂原則，追求欲望的立即滿足。（2）自我，指人格中的意識結構部份，是源自本我但受於外在世界影響而形成人自身的知覺系統。它代表理智與常識，處於本我與超我之間，按照現實原則，充當裁判，監督與控制本我的非理性衝動。弗氏在本我與自我間做了個比喻：本我是匹馬，自我是騎手。動力是馬，騎手能給馬指出方向。自我駕馭本我，但馬不見得遵循指示，表明本我的潛力是巨大的。套用弗氏的名言：「本我過去在那裡，自我即應在那裡！」自我具有防禦和中介職能。是外部與內部、本我與超我之間的過慮器。（3）超我，指人格中最文明最道德的部份。超我有兩個重要部分，一、為自我理想，要求自己行為符合自己理想標準；二、為良心，是規定自己行為免於犯錯的限制，處於人格的最高層，按照至善原則，指導自我，限制本我，達到自我典範。在弗氏看來，上述三方面保持平衡，就會實現人格的正常發展；若三方面失調或被破壞，就會導致神經症。引自張愛卿譯，《精神分析引論》，佛洛伊德著，（台北市：國家圖書出版社，2006年），頁17-18。

¹⁰⁹ 參閱王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁27-31。

¹¹⁰ 潛意識，指人的本能衝動、被壓抑的欲望和本能衝動的替代物例如，夢、歇斯底理。弗氏認為潛意識是一種處於意識之外的能量、強度和效率的心理系統。其主要特徵為非理性、反社會性、無時間性與不可知性。以上這些皆為人類社會、倫理道德及宗教法律所不允許的東西，具有強烈心理能量之負荷，依照快樂原則尋找出路，追求滿足。引自張愛卿譯，《精神分析引論》，佛洛伊德著，（台北市：國家圖書出版社，2006年），頁16。

¹¹¹ 維氏在《哲學研究》一書中，第一次提出表層語法與深層語法。在文中維氏一方面強調區分表層與深層語法是極重要，另一方面又承認想要徹底弄清楚區分界線是困難的。維氏所謂表層語法指語言學中的語法規則，如詞法規則、句法規則等。

¹¹² 維氏的深層語法概括是指語言須通過日常生活實際運用中的形式進行內在的分析與描述。

¹¹³ 維氏所強調的語法不是語言教師在課堂上教授的語法，也不是語言學家所研究的那種

莉雅德妮之線」¹¹⁴（Ariadne's thread）能引導誤入語言迷宮的人們找到出口。¹¹⁵

三、具多樣性的性質：維氏的語言現象與弗洛伊德夢境¹¹⁶一樣都具有多樣性質。維氏說：存在著各式不同的夢，就像存在各種不同的笑話或不同的語言，無法只用一種方式來治療。

治療方式：

一、解除偽裝：以精神分析角度來看，人們的夢、笑話等都是藉偽裝來隱藏本能的表現。治療方式就是消除偽裝，引導病患釋放出被壓抑的本性。同樣地維氏也說：「哲學家處理一個問題就像治療一種疾病」¹¹⁷。哲學

作為語言的系統描述的語法，而僅是為了消除哲學混亂而加以研究的「哲學語法」。他把語言語法與人的生活與活動緊密聯繫。認為語言無法獨立存在，而是存在於生活形式中。想像一種語言就意味著想像一種生活形式。詞只有在生活形式中才有意義。取自涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁103。

¹¹⁴ 希臘神話中，克里特國王米諾斯向海神祈求一頭神牛作為祭品，由於那頭水牛太完美使得米諾斯起了貪念最後以自己的牛取代來祭獻，海神一怒之下詛咒米諾斯之妻使其產下牛頭人身專吃童男童女的怪獸米諾陶樂斯（Minotaur），米諾斯因此建造一座迷宮把怪獸關在裡面。並要求雅典人每九年進貢七對童男童女。在鐵修斯成為雅典王位繼承者後為拯救自己同胞，自告奮勇前往克里特殺怪獸。他抵達克里特島後，在米諾斯的歡迎宴會上，國王的女兒亞莉雅德妮公主卻愛上了鐵修斯。亞莉雅德妮交給鐵修斯一團線，要他把一端線頭固定在迷宮入口處，沿途緊抓另一頭線，又交給他一把魔劍，要鐵修斯殺死怪獸後，再循著線路安全回到原來入口。之後人們常以「亞莉雅德妮之線」來形容脫出困境的辦法。引自何上恭主編，《希臘羅馬神話－愛情／英雄篇》，（台北市：國家圖書館出版社，2008），頁192。

¹¹⁵ 參閱王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁27-31。

¹¹⁶ 弗氏認為，夢不是偶然形成的聯想，而是被壓抑的慾望所偽裝的滿足。由於潛意識中的原始衝動或性欲難以直接見人，加上意識對潛意識具有檢查和控制作用，所以必須通過偽裝方式才能滿足自己的願望。弗氏指出，人的夢境有兩種（1）顯相，指夢的表面現象，即隱義的偽裝，類似假面具（2）隱義，指夢的本質內容，即真實的意思，類似假面具所掩蓋的慾望。做夢如創造謎語，顯相是謎面，隱義是謎底。夢的偽裝主要方法有（a）凝縮，即幾種隱義用一種象徵出現。（b）移置，即一個不重要的觀念或小事在夢中卻變成了大事或佔據重要的地位。（c）象徵，即以具體的形象來代替抽象的慾望。（d）潤飾，即把夢中無條理的材料醒後加以系統化來掩蓋真相等。引自張愛卿譯，《精神分析引論》，弗洛伊德著，（台北市：國家圖書出版社，2006年），頁22。

¹¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §255.p.91e.

家治療哲學病的方法也是要使人們把那些被壓抑著的疑難和困惑說出來，
使人們清楚地認知到形而上學的胡說，對於治療隱藏胡說的方式，就是使它成為可以為人認知的明顯的胡說。以此消除因語言誤用而產生的迷惑和混亂。¹¹⁸

二、依不同症狀採取不同治療方法：哲學治療與精神病治療一樣屬於長期性地治療，沒有所謂一劑病除的萬靈丹。哲學研究的方法也有許多種，同樣地，治療精神病的方法也有很多種。所以無論是治療精神病患或哲學病患都沒有所謂唯一的、普遍適用的治療方法，要依不同的病患採取不同的治療方法。而且治好一種病也不表示已根除此病根，因為哲學病會在不同領域，以不同形式不斷地隨著時間的延續再次滋生。¹¹⁹維根斯坦說：「哲學家們的困惑在不同的時代裡由於術語的改變而不斷地變化，當術語改變了，一些困惑也就消失了，可是它會用另一種相似的術語重新出現。」¹²⁰

三、預防重於治療：維氏以預防重於治療為觀點，指示哲學家們應不斷地為人們提示語言陷阱所在之處。維根斯坦說：「哲學家的工作在於為某個特定目標搜集提示」¹²¹。他一再提醒人們以「全貌概觀」方法來預防哲學病的產生。¹²²

¹¹⁸ 參閱王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁 27-31。

¹¹⁹ 參閱周曉亮、江怡合譯，《維特根斯坦 1932-1935 年劍橋講演集》維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第五卷），涂紀亮主編，（石家莊市：河北教育出版社，2003年），頁 237。

¹²⁰ 參閱王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁 27-31。

¹²¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §127.p.50e.

¹²² 參閱王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁 27-31。

治療目的：

恢復心靈的平靜：精神分析治療最終目的是要消除精神病，解除人心靈上的困惑，讓心靈達到平靜，恢復到像普通人一樣的生活。哲學研究的目的是讓哲學問題消失，解開人們思維上的結，幫助人們從傳統習慣性的思維模式中解放出來，心靈自然也能趨向平靜。¹²³

(1.3.2) 語言「遊戲」¹²⁴、遵守規則與生活方式

維根斯坦整個後期思想是以語言遊戲為概念發展出來的。把語言看做遊戲，強調其功能的多樣性，不再把語言的意義當成實在的圖像，語言的意義產生於它的用法，在不同的用法中產生不同的語言遊戲，而語言唯有在使用中才能獲得生命的意義。

維根斯坦在《哲學研究》一開始便提出兩種不同的原始語言來批判自己前期哲學觀及奧古斯丁的語言圖像觀，（撰者在下個篇幅關於「奧古斯丁語言學」中將詳細論述。）維氏認為奧古斯丁的語言觀是把語言從實際生活中抽離出來，在獨立狀態下考察語言的意義。在《哲學研究》第二小節，建築師與助手之間所傳達的語言¹²⁵才是生活中實際使用的語言。維氏

¹²³ 參閱王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁27-31。

¹²⁴ 維氏引用的遊戲概念實際上是沿襲整個德國哲學，甚至是整個西方哲學對遊戲概念的理解。這個遊戲概念泛指人類的所有活動。維氏把人類的活動看做是一種遊戲。Game在英文或德文中，並非是一種簡單、可以玩（play）的東西，它實際還涉及人類的一切日常行為。引自徐春英著，《走出言說的禁地——維特根斯坦哲學思想研究》，（北京：中國社會出版社，2010年），頁194。「唯有維特根斯坦大膽創新，把“遊戲”概念，或更準確地說是遊戲思想，引入向來被視為思辨聖地的哲學理性國王裡，為惱人的哲學思辨吹起如飲香醇的生活之風」引自江怡著《維特根斯坦的“遊戲”概念》（第四期，1990年），頁16。

¹²⁵ 維氏在《哲學研究》第二節中所描述的語言觀：建築工人A與他的幫手B之間的溝通。A正在用建築石料建造房屋，此處有石塊、石柱、石板、石樑。B必須根據A所需要的順序傳送石料。因此，他們使用一種由石塊、石柱、石板、石樑詞所構成的語言。A喊出其中之物的名稱，B便取來材料，此時他已學會聽見什麼名稱就取什麼材料。我們把這

稱它為「語言遊戲」。¹²⁶維氏在《哲學研究》著作中描述了许多語言遊戲，卻始終沒有對語言遊戲做一明確的界說。因為遊戲本身就無法定義，所以語言遊戲自然也無從定義。只能從各種語言遊戲中體會到它們之間的相似性，但無法定義這個概念本身，因為任何定義都只是針對被定義者的普遍性及本質的概括。語言遊戲，並不存在著這樣的普遍本質，維氏告訴我們：「本質顯示在語法之中」¹²⁷提醒我們，語言本身是多樣性（multiplicity）。因此，我們無法用解釋或說明這種語言遊戲，只能以描述或顯示方式來代替。語言遊戲會有如此多樣性的功能來自於我們的生活原本就是複雜多變的。語言落實到日常生活「實踐」中自然也成了多樣的性質。換句話說我們是藉由「使用」賦予語言生命。維氏說：「每個符號自身彷彿是僵死的。什麼東西賦予符號生命？符號唯有在使用中才是活的」¹²⁸。

《哲學研究》一書的目的就要向人們顯示如何正確地玩各種不同的語言遊戲。語言遊戲屬於語言的一種活動也是人類生活方式的一部分，它與我們的日常生活緊密相繫，我們不能在脫離日常生活下去談語言是什。所以維氏才會說：「語言遊戲」一詞表現出我們的語言是一種活動或生活方式的一部分之顯著特性。」¹²⁹

語言遊戲強調語言的使用，一個詞的意義就在於使用之中。由於語言

這當成一種完整的原始語言。Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §371.p.3e.

¹²⁶ 參閱徐春英著，《走出言說的禁地－維特根斯坦哲學思想研究》，（北京：中國社會出版社，2010年），頁202。

¹²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §371.p.116e.

¹²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §432.p.128e.

¹²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §23.p.12e.

規則的多變性及不確定性，所以同樣的字詞在不同的時空背景或脈絡下會產生不同的用法，由於不同的用法，產生出不同的意義。也就是說，人們無法一勞永逸地確定字詞在語言中的固定意義及作用。例如，「我對花粉敏感」與「我對他敏感」這兩句話中對「敏感」一詞的意義完全不同。第一句的「敏感」表示身體的感覺狀況，第二句的「敏感」表示心理的感覺。所以，語言遊戲必須放在同一個脈絡來談才有意義。¹³⁰語言的多變在於不同的語言遊戲隨著人們使用的場景、企圖及心理因素等許多影響而產生不同的目的。維氏要我們：「問問你自己：在什麼樣的場合（occasion）下，由於怎樣的目的（purpose），我們才說出的呢？」¹³¹顯示我們所玩的各種語言遊戲與我們所處的場景有著密不可分的關係。

維氏認為，語言是一種動態的活動過程，他用如同我們：「參觀火車頭的駕駛室一樣，我們看到的把手似乎大同小異」¹³²。但卻有各自不同的功能。須要實際操作，才能知道其中的差別。字詞的意義也要在實際使用中才能顯示其意義。維氏一再提醒我們，勿掉入字詞意義來自事物名稱的窠臼。

那麼，遊戲是什麼？當我們對遊戲（Game）概念進行歷史考察時，就會發現遊戲的概念在西方已具有悠久歷史，例如，奧林匹克運動會（Olympic Games），雖然我們現在把它翻譯成運動會，但它實際上就是一種遊戲（Game）。¹³³遊戲的目的應該是快樂且有趣的，但不是完全自由的，

¹³⁰ 陳榮波著，《哲學分析的天才－維根斯坦》，（台北市：允晨出版社，1982），頁 137。

¹³¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §489.p.137e.

¹³² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §12.p.7e.

¹³³ 參閱徐春英著，《走出言說的禁地－維特根斯坦哲學思想研究》，（北京：中國社會出版社，2010年），頁 194。

有一些遊戲規則是我們必須遵守，有適度的規範，才能享受遊戲的快樂。同樣，語言讓人自由暢快的表達思想、抒發我們的感受，但它也必須遵守語法的規範，才能顯出意義。

維氏提出：「盲目的遵守規則」，因為我們在進行語言遊戲當下，並不知道遊戲規則，但我們又必須在遵守規則下才能進行語言遊戲。針對這個悖論，維氏提出說明：「沒有什麼行為的原因能夠由一條規則來決定，因為每一種行為的原因都可以被搞得符合規則」¹³⁴。我們對行為原因作出解釋，當解釋無法令人滿意時，我們便會想到在這個解釋後面還有另一個解釋，於是整個論證成了一個不斷尋求進一步解釋的過程。維氏說：「我們在思考過程中提出一個接一個的解釋，僅從這個事實就可以看出我們在這裡有誤解；似乎每一個解釋至少可以使我們暫時滿意，接著我們就想到在它之後的另一個解釋，毋寧說，它從一個應用事例到另一個應用事例展示在我們稱之為『遵守規則』和『違反規則』的那些活動之中」¹³⁵。把遵守規則變成了一個對行為原因的解釋，最後只能落得用規則的一種表達方式代替它的另一種表達方式。維氏才會說：「因此，有人傾向於說：每一個根據進行的行動就是一種解釋。不過，我們應當把『解釋』這個術語僅僅用於表示用規則的一個表達形式去替換規則的另一個表達形式」¹³⁶。為了避免落入無窮的倒退，我們應該以具體的語言遊戲活動來顯示我們所謂的「遵守規則」或「違反規則」。只有在語言遊戲中才能感受到規則的存在，才能談得上遵守規則；規則是在遊戲中向我們顯示出來的。由於遵守規則是一種重複的行為，所以維氏稱它是一種訓練過程，也是一種習慣。依維

¹³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §201.p.81e.

¹³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §201.p.81e.

¹³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §201.p.81e.

氏的看法：「因此，『遵守規則』也是一種實踐。」¹³⁷遵守規則是一種習慣，從事語言遊戲也是一種習慣，而實踐本身就是習慣作用的結果。¹³⁸

維氏曾說，哲學的混亂產生於我們的語言機器休息時，所以我們必須讓語言機器運轉起來。要身入遊戲中才能理解規則是什麼。維根斯坦後期思想動態分析法的主要關鍵在於，不對遵守規則以及其他使用語言情形提出任何解釋，而是從語言遊戲的實際活動中去看觀察；通過具體觀察和親身參與，發現不同遊戲之間的相似之處，體驗遵守遊戲規則的實際情況，領悟語言遊戲的意義。¹³⁹

由於語言遊戲是生活形式的一部分，是先有的，是我們必須接受的。任何人都必須學會這種遊戲，使自己適應這種遊戲。因此學會語言遊戲、理解語言、遵循規則等都是通過學習而掌握的一種能力，也是適應先有的生活形、遵循社會的習俗。維氏說：「遵循規則、作報告、下命令、下棋都是習俗，理解一個句子意味著理解一種語言。理解一種語言意味著掌握一種技巧」¹⁴⁰。

「生活形式」是較語言活動涵蓋更廣的概念，除語言遊戲外，生活形式還包含許多內容。任何語言活動都必須遵守一定的語言規則，而語言規則是以生活形式的一致性為基礎的，因此語言活動也以生活形式的一致性為基礎。維氏認為，生活形式是各種概念形成的發源地，人們生活在什麼

¹³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §202.p.80e.

¹³⁸ 參閱江怡著，《分析哲學教程》，（北京：北京大學出版社，2009年），頁155。

¹³⁹ 參閱江怡著，《分析哲學教程》，（北京：北京大學出版社，2009年），頁155。

¹⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §199.p.80e.

樣的生活形式之中，就會形成什麼樣的概念。他說：「人們在所使用的語言上取得意見一致，這不是意見上的一致，而是生活形式上的一致」¹⁴¹。生活形式是人們在特定環境、特定歷史條件下形成的各種風俗、習慣、制度傳統等。維氏還強調：「屬於語言遊戲是整個文化」¹⁴²。語言就是一種習慣、一種制度、一種社會化。也就是說，設想一種語言，就意味著設想一種文化。從這種廣泛的意義上來理解語言活動，或者說，來理解生活形式，那就可以說，「那種必須接受的東西，被給予的東西，就是生活形式」¹⁴³。

¹⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §241.p.88e.

¹⁴² 江怡譯，《關於哲學、心理學和宗教信仰的講演與談話》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第十二卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁331。

¹⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968.p.226e.

20 世紀對奧古斯丁語言哲學討論最頻繁莫過於在《懺悔錄》中描述自己幼年學習語言的經過。這段話被維根斯坦放在他的著作《哲學研究》中，當作開場白。用來表明對奧古斯丁語言圖像的批判。維氏批評奧古斯丁過於偏重每個詞都該對應著存在的實體。偏重以實指定義（*ostensive definition*）作為理解語詞的手段。對於這樣的指責似乎太過嚴苛，奧古斯丁雖然傾向於一個字的意義就是他所命名的對象，但畢竟實指定義並不是奧古斯丁作為理解語言的唯一方法。

（a）奧古斯丁的「語言哲學」¹⁴⁴

¹⁴⁴「其實，奧古斯丁早在《懺悔錄》之前的《論教師》（*On the Teacher*）裡有已有豐富的語言描述。這部著作是奧古斯丁與他的兒子阿迪奧達圖（Adeodatus）的對話錄，它不是討論一般意義上的教育，而是集中在詞言的教和學。開始是對我們使用語言的各種用途生動的回顧。我們使用語言不僅僅是為了信息的交流，還為了其他很多目的，從向上帝祈禱到洗澡的時候唱歌等等。當我在腦海裡形成詞語的時候，我們使用語言但不發出聲音，在這種情況下，我們把詞言作為記起它們所表示的事物的方法使用。奧古斯丁在此也使用詞語是符號這看法。他引用了維吉爾的一句詩：If naught of such a city is left by heaven to stand.（倘若上天沒給這座城市留下任何站立的東西）並問他兒子前面三個單詞分別表示什麼。If 表示什麼呢？阿迪奧達圖回答：它表達懷疑。”naught”的意思是沒有什麼，所以每一個詞都意味著什麼這不可能是對的。那麼，of 怎麼樣呢？阿迪奧達圖說道，它是 from 的同義詞。但是奧古斯丁說，他的回答只不過是用一個符號替代另一個，這並不能把我們從符號引向實際。用例證表明的釋義似乎可以提供一條走出死胡同的道路，至少一些詞語是這樣。如果我問 wall（牆）這個詞什麼意思，你可以用手指指向牆。不僅實物，甚至顏色也可以用例證的方式進行釋義。然而，它作為一種一般的描述方法，出現了兩個反對意見。首先，像 of 這樣的詞不能用例證的方式進行釋義；其次，而且更為重要的是，用手指這樣的動作與一個單詞的發音一樣僅僅是一個符號，而不是所表示的實際存在。奧古斯丁對這兩個反對意見作了回答，他說，有些詞，如 walk（走）、eat（吃）和 stand（站立），可以憑藉產生一個它所表示的意思的實例來解釋；我用實際的走動來解釋 walk 的意思。然而，假設有人問我 walk 是什麼意思的時候我已經在走動，那麼我怎麼去解釋它呢？阿迪奧達圖回答說，我要走得更快些。然而，它表明，用例證表明的釋義甚至在這個大家都喜歡用的例子裡也是無可救藥地模稜兩可，我怎麼能知道他所提供的意義是 walk 還是 hurry（趕緊）呢？最後奧古斯丁從用例證法學習失敗得出結論，詞語的意義並不是作為老師的人所教的東西，而是內在於我們的教師，他的寓所天上。（dmg14.46）。這是以特殊的語言學習為例來用基督教觀點闡釋柏拉圖在《美諾篇》（Meno）裡的命題，即一切學問實際上都是回憶。然而，奧古斯丁在推導結論的過程中討論了一些語言哲學的重要問題。首先，奧古斯丁用基礎符號學的方法把符號分類。一切詞語都是符號，但是並非所有的符號都是詞語，例如：字母和手勢。一切名稱都是詞語，但是並非所有的詞語都是名稱：除了諸如 if 和 of 之類的單詞外，還有指代名詞的代詞，以及動詞，即表現時態的單詞腦子裡把符號和它的所指（奧古斯丁所謂的“能用符號表示的”）區分開是很重要的。沒有人會把一塊石頭與表示一塊石頭的詞混為一談，但是一些詞語是表示詞語的詞語，在這種情況下的確有把符號與能用符號表示的相混淆的危險。奧古斯丁用了若干篇幅來說明在一個層面，並非所有的詞語都是名稱；在另一個層面，每一個詞語都是一個名稱，因為它可以用來指稱自己。甚至 verb（動詞）也是

根據奧古斯丁的語言觀，言說者將自己的思想以透過語言方式傳達給聽者。語言是言說者所表達出的符號系統，每個詞的意義與實體相互聯繫。如果語言（符號）表示某種思維內容，意味它們除了可以表達特定的事物之外亦可表達（實際發生或意圖的）事實。換句話說，語言表達出言說者的意願也揭示出言說者的「心靈狀態」¹⁴⁵。奧古斯丁表示，所有單詞都是名稱，因為每個詞都可以用來指稱其自身。我們通過那些字詞來解釋這些字詞，運用這些符號去表示其他符號。同樣的，手勢、身體都可當作符號，我們透過外在行為讓人了解事物的意義。例如，「走」這個動作，過程中並沒有使用任何的語言（符號）。也表示符號可以超越它們自身之外，指向它們所要表達的事物。奧古斯丁語言觀的特色在於，認為理解所表達事物遠比理解符號更重要，認為符號只是達到目的之前的手段。奧古斯丁的語言哲學引發的價值問題在於；儘管他最初的用意認為語言可以表達事物，最終卻歸結到，我們並不是通過符號來了解事物，反而是從對事物的認知讓我們學會符號的意義。也就是說，字詞的功能是讓我們回想起它所代表的對象。這種回想起或指示的功能，不等同於字詞向我們傳授關於事物的知識。知識直接來自我們所知道的事物，符號只是擔任工具作用，向我們提示我們所知道的事物。奧古斯丁最終訴諸神學術語來說明此理論，認為：唯一的導師是耶穌基督這位神聖的「內在導師」(inner teacher)，憑藉著這種大智慧我們才能知道我們的所知。而我們唯有通過主動內省來教導自己，才能獲得知識，絕不是被動地接受習得的東西。這種語言觀貶低了符號在學習過程中的效用。語言可以用來提示直接親知，也可以用來充當交流思想與理念的工具。在交流時是以甲所了解的事物通過符號讓乙了解，而這也不過是認知過程的另一種。奧古斯丁的語言觀最終所關注的是認識

一個名稱。」引自王柯平譯，《牛津西方哲學史》，（第二卷，中世紀哲學），安東尼·肯尼著，（吉林：吉林出版社，2010年），頁 131-135。

¹⁴⁵ 奧古斯丁認為「如果」表示猶豫，「無」是察覺到無此對象或真實事物。

論而不是語言學。¹⁴⁶

(b)對奧古斯丁語言批判

維根斯坦在後期著作《哲學研究》引用奧古斯丁《懺悔錄》作開場白，筆者認為，這是維根斯坦重新回到哲學領域，對哲學問題提出新的見證¹⁴⁷。其實奧古斯丁被維根斯坦選來作為他批判命題的代言人，不是沒有原因的。因為在奧古斯丁的《懺悔錄》中，有多處的主題皆與維根斯坦的主題交織在一起。讓我們先回到《哲學研究》第一節，奧古斯丁在《懺悔錄》中描述自己在童年時學習語言的經過：

「當他們(我的長輩)稱呼某個物體,並且相應地走向某物,我看到了這一切,並領會到東西被稱他們想說它的時候所發出的聲音。他們的意願由他們身體的動作表達出來,正如各民族的自然語言所表達的一樣:他們臉上的表情、他們的眼睛左顧右盼、身體其他部位的動作,以及聲音的高低,這一切都表達我們內心感情,或要求某事物、或占有某事物、或拒絕某事物、或迴避某事物。這樣,隨著我再三聽到詞語於它們合適的場所在各種語句中使用,我逐漸明白了這些詞語所指的事物。在我努力鼓舌弄唇發出這些聲音之後,我使用它們表達我自己的意願」¹⁴⁸。

維根斯坦在這段話中看到一種關於人類語言本質(一個符號系統)的語言圖像,在這系統中的每一符號(字)被相應到它所代表的一個對象,語言中所有命題都是以這樣方式結合而成。顯然,這些話是對於詞的意義

¹⁴⁶ 參閱馮俊等譯,《勞特利奇哲學史》,(第二卷,從亞里士多德到奧古斯丁),大衛·福萊主編,(北京:中國人民大學出版社,2004年),頁467-469。

¹⁴⁷ 維氏在完成《邏輯哲學論》一書後,認為自己解決了傳統的哲學問題。

¹⁴⁸ 周士良譯,《懺悔錄》,奧古斯丁著,(台北市:台灣商務出版社,1998年),頁10。

的普遍概念。維根斯坦把它稱為「哲學上的意義概念」¹⁴⁹。維根斯坦認為，說明詞的意義有兩種方法。一種是用語言來下定義也稱為「用詞定義」；另一種是以指出事物來下定義也稱「實指定義」。

維氏說：「上面這段話給我們描繪語言本質的特定圖像；就是單詞為事物命名——句子是這些名稱的組合。在這幅語言圖畫中，我們發現：每個字（word）都有一個意義（meaning）。這個意義同這個字是相聯繫。它是字所代表的對象（object）。」¹⁵⁰

維又做了這樣的評論：「奧古斯丁沒有說到各類詞之間有何區別。如果以這樣的方式描述語言的學習，首先想到的是『桌子』、『椅子』、『麵包』以及人名這一類的名稱」¹⁵¹。為模型，由此得出他關於語言功用的一般圖像。「其次才想到動作和屬性的名稱，而其餘的詞最終會得到適當的東西」¹⁵²。維氏將這種先擷取一個核心事例，然後再由此得出一個一般模型傾向，視為錯誤圖像的主要來源。這種以狹隘或過度簡化的眼光來觀看語言現象，可說是把它理想化或神聖化的傾向融合在一起。忽略了語言本身的豐富性及複雜性，而此性質唯有在實際使用語言情況下才會顯現。維氏說：

「我們可以說，奧古斯丁描述了一個交流系統，只是沒有把我們稱之為語言的全部東西包括在內。在許多場合，人們必然會這麼說，當提出『這種描述是否恰當』這個問題時，回答是：『是的，這種描述是恰當的，但只適用於這個狹窄的限定範圍，而不能適用於你原先宣稱要描述的全部範圍。』這就好比這樣解釋：『遊戲就是按照某些規則在一個平面上移動某些東西……』我們向他回答說：你好像談的是棋類遊戲，然後並非一切遊

¹⁴⁹ 表示維根斯坦面對的是哲學上一種歷史悠久的意義說。

¹⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §1.p.2e.

¹⁵¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §1.p.2e.

¹⁵² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §1.p.2e.

戲都是如此。如果你把這種解釋明確地限定在棋類遊戲上，那你就能使你的解釋變得正確」¹⁵³。

維根斯坦認為奧古斯丁把語言看作一個記號系統，需告訴我們字詞意義在什麼的理論下加以闡述。又認為奧氏將語言從其用法中抽離出來加以思考時，奧古斯丁脫離了「時空中的語言現象」¹⁵⁴轉入了一種抽象的幻景，試圖尋求意義的本質。由於脫離了語言的實踐，奧古斯丁無法理解到語言實際起作用的方式，由於受到語言蠱惑把語言的表象能力描畫為：「心靈的某種非凡動作。」¹⁵⁵

後期維根斯坦強調，為了要理解日常語言實際作用的方式（可把此稱為語言的本質），應該觀察人們在實際上如何使用語言，特別是小孩們如何學習語言。維氏說：「在學習計算的過程中我們便了解了計算的本質」。

¹⁵⁶

現在，讓我們往回追溯《懺悔錄》卷一的第六節，奧古斯丁描述自己幼年時，欲把心裡的想法表達出，讓身邊的大人了解他的用意，卻因失敗而感到沮喪。奧氏說：「我感覺到我在什麼地方，並要向別人表示我的意願，使人照著做；但是不可能，因為我的意願在我身內，別人在我身外，他們的任何官感不可能進入我的心靈。我比手劃腳，叫喊著，盡我所能以這些記號表明我的意願。即使這些動作無法傳達我的意思。……我便以哭作為報復」¹⁵⁷。從這段描述我們可以發現有許多涉及維根斯坦所論述的主

¹⁵³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §2. P.3e.

¹⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §108. P.46e.

¹⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §38. p.18e.

¹⁵⁶ 韓林合著，《維特根斯坦哲學研究解讀下冊》，（北京：商務出版社，2010年），頁912。

¹⁵⁷ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁6。

題。例如，內心的私人感覺或心靈、意願、思想等都是無法讓別人了解到。

「我的意願在我身內，別人在我身外，他們的任何官感不可能進入我的心靈」¹⁵⁸。語言的最初目的，就是要把原本被隱藏在私人領域的內在思想和願望表達出來。正是這種「私人本質」¹⁵⁹，讓字詞的意義與對象之間，建立起本質性的相關聯性，而理解則被視為心靈在一個聲音與它所指的對象之間，建立起適當的相關聯性¹⁶⁰。奧古斯丁又以這段話「我比手劃腳，叫喊著，盡我所能以這些記號表明我的意願。即使這些動作無法傳達我的意思。……我便以哭作為報復。」¹⁶¹來說明「自然語言」¹⁶²。奧古斯丁還認為，就算以舉例證來說明意義，小孩也無法理解單字的意義，它還必須經過重覆聽到字語來學會在適當場合中運用。整個學習過程是在小孩學會語言前所努力表達自己感覺的需求開始的。奧氏在此說出了一個重點，這個重點被維根斯坦著重強調：「詞是如何標誌感覺呢？這似乎沒有什麼問題；因為我們不是通常也在談論感覺，並且給它們命名嗎？可是，名字和被命令的感覺之間的聯繫是如何建立的？這個問題就像問某人如何學會關於感覺名稱的意義。以『疼痛』這個詞為例。這裡有一種可能性；詞與感覺的一種原始的、自然的表達有關聯，並且被用以代替感覺。一個孩子受了傷，哭了起來；於是大人給他談話並教他在這個場合所說的感嘆詞，隨後

¹⁵⁸ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁6。

¹⁵⁹ 奧古斯丁傾向於根據一種私人本質或心靈，其中有願望、思想、欲望，等等以及同外在世界的某種物理關聯來設想人類主體。私人本質被視作為已完全人性化的，卻又缺乏交流能力的。其自身內部，已清晰地分出了尚無法表達出來的特定的思想和願望，如同物理世界被青楚地分割成由語言中的名稱輕易捕捉到的特殊對象一樣。引自李國山譯，《維特根斯坦與哲學研究》，M·麥金著，（桂林市：廣西師範大學出版社，2007年），頁44-45。

¹⁶⁰ 李國山譯，《維特根斯坦與哲學研究》，M·麥金著，（桂林市：廣西師範大學出版社，2007年），頁44-45。

¹⁶¹ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁6。

¹⁶² 自然語言通常是指一種自然地隨文化演化的語言。如英語、漢語等。在此奧古斯丁把它比擬為身體語言。

又教他句子。他們教給孩子一種新的疼痛行為」¹⁶³。

維氏認為：「當哲學家試圖通過注視他面前的一個東西，並且重覆一個名稱或者重覆『這個』一詞無數次，以便引出這個名稱和這個東西的那種關係時，的確就會出現這種奇妙的結合。因為只有在語言停止工作的時候，哲學問題才會產生。在這裡，我們的確可以把命名想像為心靈的某種奇妙的活動，好像是給一個東西施以洗禮。並且，我們彷彿還可以對著這樣東西說出『這個』一詞，好像用這個詞稱呼這個東西。——對這個詞的這種奇妙用法，只有在從事哲學研究時才會出現」¹⁶⁴。維氏認為在每個字詞指稱一個對象的觀點下，人們去找字詞其及所對應的對象，若在物理世界尋不到它們所代表什麼對象時，便走出物理世界之外尋求非物理對象，結果就把一些詞或詞組想像成指稱非物質的東西。例如，把用心傾聽看作代表心靈中的某種東西。在這樣的基礎上，「意義即指稱」從物質對象延伸到精神對象，從物理領域擴展到心理領域。¹⁶⁵

維氏又說：「我們可以說，奧古斯丁把人類學習語言的過程描繪成：彷彿某個孩子來到一個陌生的地方而且不懂當地語言，這就是說，彷彿他已經掌握一種語言，只不過不是這一種。換句話說，彷彿這個孩子已經會思考，只是不會說話。『思考』在這裡意味著自言自語」¹⁶⁶。維氏把上述奧古斯丁所提供關於學習語言的敘述稱為一場幻像，認為它已預先設定要解釋的東西；它假定孩子已知道一些必要的背景技術，讓他可以理解當大人在指物及發出聲音時表示什麼意思。實際上我們要理解語言如何作用，不

¹⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §244. p.89e.

¹⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §38. p.18e.

¹⁶⁵ 參閱舒光著，《維根斯坦哲學》，（台北市：水牛出版社，1986年），頁345。

¹⁶⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §32, p.15.e.

是依靠關於語言習得的思辨模型，而是通過觀察說話者使用語言的實際能力如何。維根斯坦對奧古斯丁的語言提出諸多的批判，為的是要提醒我們不再尋求解釋的渴望。維氏說：因為「一切都擺在眼前」¹⁶⁷通過日常生活的使用方式，我們就可看清，困擾我們的問題。維氏反對奧古斯丁對語言的探究方式，不是通過思維語言用法的隱藏伴隨物去理解語言如何發揮功能，而是通過取得關於某具體事例的運作過程之清晰觀點來達到所尋求的理解。也就是說，語言的某個片斷結構和功用，是存在具體語言用法現象的細節裡而不是存在隱藏於說話者心靈裡的東西中被揭示出來的。¹⁶⁸

奧古斯丁的時間觀

維根斯坦對奧古斯丁關於時間的提問：「時間是什麼？」、「時間可測量嗎？」¹⁶⁹。說：這些問題乍看之下好像是定義問題。但真正讓人感到困惑不是時間的本質是什麼的（科學）問題。而是對「時間」一詞的語法不清楚或誤解所造成人們心靈上的不安。

維根斯坦對奧古斯丁《懺悔錄》的熟悉度可從他《哲學研究》看出端倪。在《哲學研究》第一部份的開始就引用《懺悔錄》的語言觀。在《哲學研究》第一部份§89 與§346 小節中，維氏開始對《懺悔錄》第十一卷的時間觀，提出了他的批判。

奧古斯丁在《懺悔錄》中有一段的關於時間著名的論述。奧古斯丁以「時

¹⁶⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §126 .p50e.,

¹⁶⁸ 參閱李國山譯，《維特根斯坦與哲學研究》，M·麥金著，（桂林市：廣西師範大學出版社，2007年），頁37。

¹⁶⁹ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁255。

問是什麼？」¹⁷⁰這個核心問題來展開——奧氏試圖以一種定義性質的詢問方式想藉此尋求一次永久把握住「時間」的本質，他問：「時間究竟是什麼？沒有人問我，我倒清楚，有人問我，我想說明，便茫然不解了。」¹⁷¹上段論述我們看出奧氏從根本上質疑作為「什麼」的時間。他繼續追問，如果時間不是什麼現成的物理之流而在我們之外自在地存在，那麼，它又存在什麼地方？

根據奧古斯丁關於時間的「當下」問題，可概括成三方面來考察：

一、關於時間是什麼？奧氏說：「從小就有人教我們，時間分現在、過去和將來，我們也如此教兒童」¹⁷²，「但真正存在的只有當下，而非過去與將來因為將來尚未存在，而過去已經不在，一換言之，說時間分『現在』、『過去』和『將來』，只是一種以訛傳訛的習慣」¹⁷³。奧古斯丁所持這些論點完全可以類比為維根斯坦下述論點：對於「當下」感覺與料的描述則是語言的主要系統即原初語言（又稱現象語言¹⁷⁴），只有當下的現象是真實存

¹⁷⁰ 時間「是什麼？」以此方式對任何存在物進行發問，意味把此存在者當成現成或即定的存在者。奧古斯丁的茫然在於被作為「什麼」的時間的懷疑。時間是什麼？對於希臘人來說，時間的確是什麼，時間就是一種現成的、自在的物理之流。他們可以通過對本質世界的訴求把時間與整個世界排除在可靠而真實的本質世界之外。

¹⁷¹ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁255。

¹⁷² 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁257。

¹⁷³ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁260。

¹⁷⁴ 維根斯坦在《哲學評論》一書中，提出現象語言和物理語言之間的區別。「原初語言」（primary language）又稱現象語言，是一種純粹描述現象實際狀況的語言。和「派生語言」（secondary language）又稱物理語言，它不僅描述且具解釋、預測等功能。維氏從現象學與物理學的區分著手，來談現象語言和物理語言的區分問題。他說：「現象學與物理學的區別在於，物理學要確認規則，而現象學僅僅確認可能性。」引自丁東紅等合譯，《哲學評論》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，第3卷，涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁371。現象語言所描述的是直接所給予之物件，它的基本符號所指稱對象是直接的感覺材料，而感覺材料是我們經驗中被給予中最直接的材料。由於在現象語言裏沒有附加任何假設成分，因此我們往往用「這個」或「那個」來描述感覺材料。物理語言中的基本符號所指稱對象是物質對象，我們往往用「書」、「桌」等詞來稱呼它們。對於現象語言和物理語言的區分，維根斯坦借用「形象」的比喻加以說明：「如果把直接經驗的事實同銀幕上的圖像進行比較，把物理事實同電影膠片中的圖像進

在的。而『過去』與『未來』則屬派生的次級系統即派生語言（又稱物理語言）。超現象的物理假設只是一種以更為簡便地描述現象的權宜性工具」¹⁷⁵。

二、關於時間如何度量？「現在」或「當下」是不可被度量的，奧氏說：「設想一個小得不能再分割的時間點，且僅僅這一點能被稱為現在，但也迅速地從將來飛向過去，沒有瞬間伸展。一有了伸展，就分出了過去和將來：現在是沒有長度的」¹⁷⁶。——沒有長度自然就不可能被度量¹⁷⁷。同樣地，維氏也不認為當下是可被度量的，純粹的當下（即最簡單的現象）並非靠幾何分割方式得之，而是依靠現象的簡單性的給予性標準而得來。

¹⁷⁸

三、奧古斯丁對時間分析所得結果：並沒有所謂實存在的過去與將來，它們能被意識到，主要來自人類心靈三種思維功能作用，期望、注意與記憶。「所期望的東西，通過注意，進入記憶。誰又能否定將來尚未存在呢？但對將來的期望已經在於心中；誰又能否定過去已不存在呢？但過去的記憶仍然存於心中」¹⁷⁹。所以，在奧古斯丁的觀念，正是通過「期望」與「記

行比較，那麼在電影膠片上就有一個當前的圖像以及若干過去的和將來的圖像，而在銀幕上卻只有當前的圖像。」引自丁東紅等合譯，《哲學評論》維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第三卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁68。從這個比喻我們可看出人們使用現象語言只能描述當前的直接經驗，而使用物理語言卻能描述過去、現在和未來的各種經驗，因此物理語言優於現象語言。引自涂紀亮著，《維特根斯坦後期思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁98。

¹⁷⁵ 參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的「現象學」之謎》，（上海：復旦大學出版社，2005年），頁107-108。

¹⁷⁶ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁256。

¹⁷⁷ 奧氏說「當下不可被度量」時，強調一個無長度的點自身的不可分割性，這種不可分割性只能是一種幾何學定義的產物（只有幾何學意義上的點才是無廣延、無長度的），而維氏所肯定的簡單現象的不可分割性，是以他在現象中排斥關於分割的這種幾何學標準為前提的。

¹⁷⁸ 參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的「現象學」之謎》，（上海：復旦大學出版社，2005年），頁107-108。

¹⁷⁹ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁268。

憶」，被期望到的或被記住的事物所具有的「影像」才能被帶到了「當下」——也就是說：被期望或記住的物理事物儘管由於其對於當下的超越性而無法真實地存在，但是對於它們的主觀圖像卻是存在的¹⁸⁰。

奧氏說：「我們講述真實的往事，並非從記憶中取出已經過去的事實，而是根據事實的印象而構成言語，這些印象彷彿是事實在消逝途中通過感覺而遺留在我們心中的蹤跡。譬如我的童年已不存在，屬於不存在的過去時間；而童年的影像，在我講述之時，浮現於我現在的回憶中，因為還存在我記憶之中」¹⁸¹。過去被歸於記憶，將來被歸於期望，而現在則歸於注意。整個時間成了當下的意識（注意）中聯繫而成的記憶與期望。¹⁸²

維根斯坦同樣也認為時間序列的構造是與期望、回憶等意向活動密切相關的——也就是說，期望與回憶等心靈意向能力同時也是一種假設、構造能力。¹⁸³

¹⁸⁰ 參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的「現象學」之謎》，（上海：復旦大學出版社，2005年），頁109。

¹⁸¹ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁258。

¹⁸² 關於奧古斯丁時間觀整個概述為：通過否定過去與將來的存在，而把它們視為人思維意識中的記憶與期待，當下就存在其注意裡，時間從奧氏觀點下不再是外在於人的物理之流（在古希臘，時間被理解為一種物理時間，時間是一種特殊的現成存在者，它是運動、變化的原因，而運動是理解時間的條件。根據亞里斯多德在《物理學》把時間是什麼的問題當作時間是運動的什麼問題，最後把時間定義為計算前後運動得到的所計之數。）而屬人思維，意識的延伸，通過記憶、注意與期待來展現。奧氏給於時間的解答是，時間只是我們思維的延伸，因此，時間實際上只存在於我們的思維中。

¹⁸³ 引自參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的現象學之謎》，（上海：復旦大學出版社，2005年），頁107-110。

至於預言將來，是否也有同樣情況呢？是否事物雖則尚未存在，而它們的影像已經存在而呈現出來？我的天主，我承認我不知道。我知道一點：我們往往預先計劃將來的行動，計畫屬於現在，計畫的行動即是將來，尚未存在；我們著手時，開始進行我所計畫的行動，這時行動出現，不是將來，而是現在了。對將來的神妙預覺，不管它是怎樣，必須存在，才能看見。但既然存在，則不是將來，而是現在。人們所謂預見將來，不是指尚未存在的將來事物，可能是看到已經存的原因或徵兆。因此對看見的人而言，是現在而不是將來，看見後心中有了概念，才預言將來。這些概念已經存在，預言者所看到的是目前存在的概念。在許多事物中，我舉一個例子談談。我看見黎明，我預言太陽將升起。我看見的是現在，而預言的是將來；我不是預言已經存在的太陽，而是預言尚未存在的日出，但如我心中沒有日出的影像，和我現在談日出時一樣，我也不能預言。我仰觀天空的黎明，雖則是日出的先導，但並非日出，而我心中所形成的影像也不是日出。二者都是現在看到，然後能預言將來。為此，將來尚未存在，尚未存在即是不存在；即不存

消解奧古斯丁的時間觀：

維根斯坦依據奧古斯丁所提的時間問題，作出四點具體的批判：

一、時間理論的主要問題「時間是麼？」(Was ist die Zeit?) 這樣的問句起源於人類傳統思維就是人們把時間是當成一個實詞，像物理對象一樣，是由基本東西構成。把它與「椅子是什麼？」由於表層語法結構相似而被當成同樣問題，從而引人誤入歧途。¹⁸⁴

二、「唯當下存在」的論述是不合理的。從表面上看來，這種表達似乎只是展現了在現象中的時間形式與作為「派生語言」的物理時間之間的差異（奧古斯丁除了「當下」，還有「過去」與「未來」）。維氏指出：在我們日常語言中使用「當下」這個字時，其實是把它當成「在一個小時之內」或是「在五分鐘之前」等的時間表達句，所以根本就沒有獨立於「過去」與「將來」的「當下」。也就是說，「當下」並不描述任何系統，因其自身屬於一個系統。¹⁸⁵

三、當下剎那被給予的視覺圖像，是一幅錯誤的物理圖像；在認識論或心理學理論中人們常將意識轉化為流水般的隱喻，把物理性的意象（水流）錯誤地引入到非物理的現象之中。¹⁸⁶

在，便決不能看見；但能根據已經存在而能看見的預言將來。引自周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，(台北市：台灣商務出版社，1998年)，頁258。

¹⁸⁴ 參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的現象學之謎》，(上海：復旦大學出版社，2005年)，頁111。

¹⁸⁵ 參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的現象學之謎》，(上海：復旦大學出版社，2005年)，頁111-112。

¹⁸⁶ 參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的現象學之謎》，(上海：復旦大學出版社，2005年)，頁112。

四、將記憶錯誤比作被投射在當下某真實存在之物的「圖像」(Bild)。在維氏看來，這種比喻是將事物的「表象」(Vorstellung)與事物的圖像相互混淆(錯把作為現象的表象看成物理物了)。一個事物的圖像可以與事物本身併放一起(比如我們可以將蘋果與蘋果的照片放在一起)，卻無法將一個物理事物與對於該事物的內在意識(即表象)放在一起。維氏還以電影放映機的隱喻來說明此論述，他說：在播放電影的過程中，觀眾只會看到螢幕上的畫面，而無法看到膠捲在放映機鏡頭前穿行而過的物理過程。觀眾在螢幕上所看到的僅是「現象」，而不是「現象的流逝」，所以關於物理意義上的「當下」、「過去」與「將來」之間的區分沒有顯示在螢幕上。但在膠捲範圍內(即在語言效力的範圍內)，這個區分是有效的，例如，我們可以在物理的意義上規定：置於放映機鏡頭前的膠捲圖像為「當下」，一邊是「過去」另一邊則是「將來」。所謂「過去的事件是通過某種關於『過去』的圖像而繼續在當下中保持著」、「未來在當下已經預存」但這種說法只能針對膠捲而言。因為「過去」與「將來」本來就是作為現成的圖像存在膠捲中。維氏指出奧氏的時間觀錯誤地將只能適用於膠捲的語詞帶入了電影螢幕，因此產生形而上學的迷霧。¹⁸⁷

從維氏立場看出，圍繞著時間而來的諸多哲學問題或困惑其根源來自於人們對於「時間」一詞語法上的不清楚或誤解。要消解這些困惑，我們所需要做的並不是要知道更多關於時間的事實，所有與我們相關的事實都已擺在我們面前。而是要儘可能詳盡而仔細地描述、整理、區分平常容易被我們所乎略有關「時間」字詞的諸多實際用法，力求對它有一個全面、清晰的把握。¹⁸⁸

¹⁸⁷ 參閱徐英瑾著，《維特根斯坦哲學轉型期中的現象學之謎》，(上海：復旦大學出版社，2005年)，頁112-113。

第四節 維根斯坦心靈哲學思想淵源

(一) 心靈哲學的起源與發展

早期的心理學研究是屬於哲學的範疇，稱為心靈哲學。古希臘語的心理學一詞是由靈魂（ $\psi\chi\eta$ ）和研究（ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ）二字組合而成。當代西方心理學領域是藉由二個基礎方面的思想起源，一個在哲學，一個在科學。

心靈哲學史上，把心靈（mind）哲學家區分為內傾型和外傾型兩大類：內傾型¹⁸⁹（introvert）哲學家以內省觀照自身及意識現象的方法來了解心靈。外傾型（extrovert）哲學家依據人類可觀察的外在行為來推演他人的心理能力、狀態及活動。在第二個千年裡，笛卡兒¹⁹⁰（Descartes, 1596-1650）

¹⁸⁸ 參閱韓林合著，《維特根斯坦哲學之路》，（台北市：信仰出版社，1994年），頁191。

¹⁸⁹ 在心理學的類型論中，以瑞士心理學家榮格所提出的內傾型和外傾型性格最為著名。1913年，榮格在慕尼黑國際精神分析會議上就已提出了內傾型和外傾型的性格，後來，他又在1921年發表的《心理類型學》一書中充分闡明瞭這兩種性格類型。內傾—外傾—維度：該維度用以表示個體心理能量的獲得途徑和與外界相互作用的程度，即個體的註意較多的指向於外部的客觀環境還是內部的概念建構和思想觀念。外傾型態度表現為主體的注意力和精力指向於客體，即在外部世界中獲得支持並依賴於外在環境中發生的信息，這是一種從主體到客體的興趣向外的轉移。外傾型個體需要通過經歷來瞭解世界，所以他們更喜歡大量的活動，並偏好於通過談話的方式來思考，在語言的交流中對信息予以加工。而內傾型態度表現為主體的注意力和精力指向於內部的精神世界，其心理能量通內部的思想，情緒等而獲得。內傾型個體在內部世界中獲得支持並看重發生的事件的概念、意義等，因此他們的許多活動是精神性的，他們傾向於在頭腦內安靜的思考以加工信息。外傾型個體經常先行動後思考，而內傾型個體經常耽於思考而缺乏行動。外傾型：（1）傾向於外部世界的客體作出反應。（2）積極活動。（3）經驗先於理解。（4）從外界獲得心理能量。（5）採用嘗試的工作方式。（6）偏好新奇、刺激。內傾型：（1）傾向於內部世界的沈思。（2）偏好內省。（3）理解先於行動。（4）從精神世界獲得心理能量。（5）採拊持久穩固的工作方式。（6）喜好靜態的外部環境。

¹⁹⁰ 笛卡兒是著名的法國哲學家、數學家與物理學家。笛卡兒在心靈哲學方面重點：認為人有兩種實體，（一）心靈實體：（1）屬性：能夠思想，包括期望、想像、意欲。（2）身體和心靈在平常被束縛一起，身體隨著死亡而消滅。（3）心靈不存於空間，故不受制於空間上的機械法則。（4）心靈屬於心理事件，由意識構成，是無法藉由公開的活動觀察而來。（二）身體實體：（1）屬性：廣延性，包括長度、寬度、高度。（2）身體消滅後，心靈仍可獨立存在。（3）身體存在於空間故其受制於空間上的機械法則。（4）身體屬於物理事件物，由物質構成，可藉由公開活動觀察而來。

和休謨¹⁹¹（David Hume, 1771-1776）屬內傾型哲學家的代表，而阿奎那¹⁹²（Thomas Aquinas, 1225-1274）和維根斯坦以不同的方式對外傾方法進行了新的闡釋。在古典哲學裡，亞里斯多德（Aristotle 384-322BC）為外傾型哲學家的領導者，而奧古斯丁不僅為內傾型哲學家的始祖至今仍是最富雄辯力的人物。¹⁹³

心靈研究學者最愛引用德國心理學家艾賓浩斯¹⁹⁴（E. Ebbinghaus 1850-1909）所說：「心理學有一個『悠久的歷史』，卻只有一個『短暫的現今』」。說它擁有悠久歷史，起源於古老原始社會中，當時人類已開始注意到在人的物質實體之外還存在著一種非物質現象，當時稱它為「靈魂」。進入古希臘時期，人們將心靈知識界定為「有關靈魂的學問」。亞里斯多德在《靈魂論》中對於心靈現象已有系統的論述。當時研究心靈問題屬於哲學家的領域，因它所關心的問題，本質上就是哲學問題。例如，靈魂的本質、靈魂的組成、靈魂與肉體之間的關係等等。而說它有短暫的現今，

¹⁹¹ 大衛·休謨是蘇格蘭哲學家、經濟學家和歷史學家。其哲學思想被歸為徹底懷疑主義。雖然現代人對休謨著作大多聚集在哲學思想上，但他開始是以歷史學家之身份成名。休謨在《人性論》討論倫理學問題，其研究基礎完全建立在經驗主義上，他並沒有試圖告訴人們道德應該如何，而是告訴人們在現實生活中要如何進行道德判斷。（其重點大多在於如何增進公共利益）。休謨主張我們無法單純依靠理性做出道德判斷，認為理性只能處理實際情況而從中取得結論，卻無法協助我們做出選擇，只有感情能告訴我們那個選擇值得我們實踐。以同情為基礎建立的感情能驅使我們追求非私利的目標，而是指向他人的利益即現代人所稱的利他主義。對自由意志休謨提出他的看法，認為人類的行為就和其他所有事物一樣，是「因」而不是「果」，所以若要讓人們對自己的行為負責，應該專注於如何對人們的行為施予合適的獎罰，鼓勵人們驅向道德之路，避免走入不道德之路。

¹⁹² 聖托馬斯·阿奎那是中世紀經院哲學家的哲學家 and 神學家，去逝後被封為天使博士，1323年若望二十二世將阿奎那封為聖人。其最知名著作為《神學大全》（*Summa Theologica*）被教會視為最重要的著作之一，也作為天主教會思想基礎。1880年，阿奎那被封為所有天主教教育機構的主保聖人。阿奎那的倫理學根基於驅善避惡的行為第一原則之上。在論上帝本質時，提出證明上帝最好方法，便是先排除那些不可能是上帝的東西，此法被稱為「否定神學」。對於意志阿奎那認為意志與目標在本質上是互相聯繫。他說：「意志的正直可以指揮人類正確的走向最後目標（樂福直觀境界）」。

¹⁹³ 袁憲軍譯，《牛津西方哲學史》，（第二卷，中世紀哲學），安東尼·肯尼著，（吉林：吉林出版社，2010年），頁243。

¹⁹⁴ 赫爾曼·艾賓浩斯是德國心理學家。他發現「遺忘曲線」，就是遺忘的規律。先學到的知識以快速度被遺忘，然後再緩慢被遺忘，經長時間記住的東西則較難被徹底忘記。

是以威廉·馮特¹⁹⁵（Wihelm. Wundt, 1832-1920）於 1879 年，在德國萊比錫大學創建了世界第一個心理實驗室開始算起，當時馮特運用實驗方法進行心理研究，並將內省實驗法引入了心理學研究。從此心理從純粹思辨性研究進入了客觀、具體性研究。心理學從此真正脫離哲學母體成為一門獨立的科學。¹⁹⁶

當代的哲學與心理學已分別成為兩門獨立的科學，兩者不論在研究領域或研究方法上皆有很大差異但關係卻依然緊密¹⁹⁷。若把哲學比喻為從宏觀角度、世間觀方面來解決意識與存在、精神與物質的關係，那麼心理學則是從微觀角度來說明各種精神現象與物質現象間的關係。¹⁹⁸

無論是哲學或心理學都同樣把焦點聚集在人的心靈現象。「心與身」關係是兩科學共同研究的問題。「意識」、「人性」、「認知」等也是兩科學共同研究的對象，從此產生了許多心靈哲學問題。在哲學與心理學的交叉領域，一門賦有現代意義的嶄新學科——「心靈哲學」已初露端倪。它作為現代人研究自身現象的哲學，雖然在某些方面延續與繼承了古老心靈哲

¹⁹⁵ 威廉·馮特是德國著名心理學家、生理學家，心理學發展史上的開創性人物。被認為是實驗心理學和認知心理學創建人。其認識論結合斯賓諾莎、萊布尼茨、康德和黑格格的哲學理論。他也是首位將心理學確定為一門新的科學。美國心理學家 G.墨菲說：在馮特創立他的實驗室之前，心理學像個流浪兒，一會兒敲敲生理學的門，一會兒敲敲倫理學的門，一會兒敲敲認識論的。直到 1879 年，它才成為一門實驗科學，有了一個安身之處和名字。

¹⁹⁶ 參閱朱寶榮著，《心理哲學》，（上海市：復旦大學出版社，2004 年），前言，頁 1。

¹⁹⁷ 雖然現代心理學已進步並形成各個分支學科，卻依舊揮不去哲學的影響。它雖脫離古老那種籠統、直觀把握的方式，但對於人、腦、心方面的內在機制，仍然是個無法探究的謎。利用有限的經驗材料為基礎，再藉以理論思維作出種種的假設，最後將有限事實與合理推測相互結合，就成為現代闡釋心靈現象之重要途徑。此種研究方式已涉入抽象與思辨的領域，並與哲學的基本問題有所關連，自然賦於了哲學的意義，成為現代心靈哲學的問題。引自朱寶榮著，《心理哲學》，（上海市：復旦大學出版社，2004 年），前言，頁 3。

¹⁹⁸ 參閱朱寶榮著，《心理哲學》，（上海市：復旦大學出版社，2004 年），前言，頁 4。

學的論題及研究成果。再借助現代科學背景，對精神現象作全方位、多維度、多層次的哲學分析。¹⁹⁹

現代心靈哲學主要探討：心身關係，天性與教養，自由意志與決定論，知識來源等四大議題。

我們把心靈哲學所賦予的意義、發展與成果影響概括為三方面：

一、心靈哲學研究把人對自身心靈現象的認識，提升到更高的領域。

二、心靈哲學研究可作為哲學與心理學之間的橋樑。心靈哲學能將哲學中的「普遍性原則」²⁰⁰引入心理學，為心理研究指出正確的途徑，提供取得具體知識的方法並可為心理研究者提供正確、合理的判斷與推理形式，以便進行合乎規律的思維，避免心理研究者將科學成果納入錯誤範疇的框架內，導出非科學的錯誤結論而阻礙心理學的發展。另外，心靈哲學所獲取的理論成果能充實哲學體系，增加哲學內容的豐富性、概括性及客觀性。

三、心靈哲學研究有益於提倡科學、破除迷信、抨擊錯誤思潮並提高人類文明的程度。²⁰¹

¹⁹⁹ 參閱朱寶榮著，《心理哲學》，（上海市：復旦大學出版社，2004年），前言，頁4。

²⁰⁰ 如認識論、方法論與邏輯原理。

²⁰¹ 參閱朱寶榮著，《心理哲學》，（上海市：復旦大學出版社，2004年），前言，頁4。

(二) 維根斯坦心靈哲學的起源

當西方心靈哲學大多深受二元論²⁰²的影響，認為人除了擁有物理性的身體外，還存在著一個非物理性的「心靈」。

我們可以在維氏後期《哲學研究》著作中關於反對「私有語言」的議題中發現維根斯坦的心靈哲學是建立在反對二元論的基礎上。他指出，二元論使人們相信「私有語言」的存在（心靈總是隱密的，他人不可能知道我的內心深處）。由於二元論者認為身體與心靈是可以獨立存在，心靈不依賴身體，只能透過人們「向內觀察」才可以了解。因此，存在著一種無需表達及不為人知的「私有語言」是完全可能的。維根斯坦對此提出了反駁，指出要證明私有對象的存在，必須提出一個公共的同一標準。但事實上這個標準是不可能存在的。況且語言的基本功能是能達到相互交流與理解，所以語言不可能是私人的。二元論觀念在語言上的錯誤是把思維與語言表達分開，認為言說者的外在行為是受其內在思維活動的支配。維氏說：二元論是私有語言產生的源泉，而私有語言則是二元論得以苟延殘喘的避難所。維氏反對私有語言論證，提出我們應從語言交流中徹底克服身心二元論，從日常語言遊戲中來消摧毀這座私有語言的避難所。

維根斯坦在早期《邏輯哲學論》中就曾提到心靈的問題。例如，「相信的正當理由」「『A 相信 P 是一個事實』或『A 思考 P』等等。」²⁰³，「知

²⁰² 所謂二元論是指人類除了有一個物理性身體它還與一個非物理性的心靈（精神、或靈魂）保持聯繫。早在希臘與希伯來兩希傳統中，已存在著身與心之間的衝突。希臘哲學家柏拉圖稱身體是靈魂的墳墓。而在希伯來的神學家保羅有將身體獻上，當作活祭的說法。

²⁰³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.541.p. 49.

識的可能性」 「心理學對哲學的關係，並沒有比心理學對任何其他自然科學的關係來得密切。知識論是心理哲學。」²⁰⁴，維氏認為這些都是心理學的形式命題。

維氏坦言：「不能用心理學是一門『年輕的科學』²⁰⁵來解釋心理學中的混亂。完全不能把心理學的狀況與，譬如說，早期『物理中』的狀況相比較。毋寧說，可以與數學中的某些分支相比較。因為，在心理學中，一方面存在著某種『實驗方法』，另一方面存在著『概念的混亂』，正如在數學的某些部門中存在著概念混亂與證明方法一樣。不過，在數學中，人們確信證明的重要性，即使證明還沒有被人們正確地理解，而在心理學中，人們對實驗的成效卻完全沒有信心。毋寧說，在心理學中，即有一些疑難問題，也有一些被人們看做用以解決問題的方法的實驗，儘管這些實驗完全不涉及那些使我們不安的問題」²⁰⁶。

撰者從上段論述中抽擷取出一、概念混亂，二、為心理概念辨方向，三、對實驗心理學的否定。三方面作探討。

一、概念的混亂：維氏所說「概念的混亂」，是指語言概念的混亂，此源於人們對心理學概念的不理解又乎略它們細小之間的差異，維氏要我們：「掌握這些概念的『相似之處和相異之處』」²⁰⁷。由於對心理概念誤認

²⁰⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. § 4.1121.p. 109

²⁰⁵ 原為德國心理學家艾賓浩斯的一段話：「指稱心理學是一門即古老又年輕的學科。」說它古老，因為人類探索自身心理現象已有兩千多年歷史。說它年輕，因為心理學最初屬哲學領域，直到 19 世紀 70 年代末，心理學才從哲學中分離出，成為一門獨立專門研究人的心理現象的科學。

²⁰⁶ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §1039.p.80e.

²⁰⁷ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago

又常在日常生活中使用就造成語言混亂及心靈哲學上的種種疑惑，繼而產生形而上學的許多問題。維氏說：「形而上學的本質在於：在它看來，事實研究和概念研究的區別是不清楚的。形而上學問題按其外表而言始終是事實問題，儘管它是概念問題」²⁰⁸。由於人們習慣於把心理概念當成一個名稱，而名稱必定指向某個實體，維氏說：「在我們的語言暗示一個物體而什麼也沒有的地方，我們總喜歡說，那裏有精神」²⁰⁹。這就是說當我們在物質世界找不到這個實體對像時就轉向精神世界中去尋找，認定它是某種精神活動。維氏為此澄清心理學上的語詞，不是名稱，它的意義也不指向某個精神過程或某種心靈之物。它的用法是由我們的日常行為所決定的，與我們的外在行為息息相關的。他說：「『心理』對我來說不是形而上學的名稱，而是邏輯名稱」²¹⁰。心理作為一個邏輯名稱同時意味它不指稱某個實體，而只說明某種關聯，一種必然的聯繫。心理概念是和人的行為聯繫在一起，這種邏輯聯繫也是語法的聯繫。當我看到甲的某種行為時，使用某種心理的概念來描述甲的行為。在維氏觀念裡「內在之物」（心裡過程）可通過「外在之物」（外在行為）表現出來，外在之物是內在之物的標記，透過這些外在標記我們就可以有把握地判斷內在之物。所以，當我看到甲時，我說：「甲是『快樂』的」。我無法看到甲的內心是否「快樂」，卻可以從甲的外在行為的某些反應，例如，眉開眼笑、說個不停、雀躍不已等外在表現作為此判準。所以維氏才說：「可以把人的面部稱為一幅那樣的圖畫，激情的過程是通過面部表情的變化來表達的。」²¹¹。一個人的情緒

Press, 1980. §1054.p.84e.

²⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §949.p167e.

²⁰⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §36.p.18e.

²¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Last Writings on the Psychology*, Vol. I, ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman; trand. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue, Basil Blackwell, Oxford, 1992. P63.

會表現在臉部表情和行為舉止中。維氏說：「意識在他的臉上」²¹²。所以「快樂」是與面部表情以及其他有關行為邏輯地聯繫在一起。

維氏又說：「我們能夠像說自己一樣來說其他人的意識。我們需要做的僅僅是『看看他人的臉』，在其中就會看到意識以及意識的某種特別的投影。在其中，你看到歡樂、冷淡、沈悶等等」²¹³。我可以從甲的臉上表情和行為舉止中同時「看」到了甲的意識。他提醒我們：「不要尋找現象背後的東西；現象本身就是理論」²¹⁴。所以我這並不是從推理中得知甲的意識，否則那就回歸到把意識當成一種內在的東西。外在不是內在的表現，內在就存在於外在之中。如果說我們不知道他人的內在過程，不是因為他人的內在過程對我們隱藏著，而是他人的外在行為難以理解，起源於人類行為的不可預測性。我們常說，不能確定地知道他人的心理活動，不是我們的知識不夠或沒有此能力，而是因為他人的行為是不可預測或不規則的。不規則性和不可預測性是人類行為的基本特徵。所以生活體驗較多的人，對於他人的內在過程也較能作出準確的判斷。維氏說：對於感覺情緒的真實性，是否有專家判斷這回事呢？即使在這裡，也是有些人的判斷較好，有些人的判斷較差。正確的預測往往來自比較了解人類的判斷。維氏認為對於人類行為的描述就是對於心理過程的描述，因為內在的過程通過身體完

²¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.2 (1947-48), ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman, Chicago: The University of Chicago press, 1980. §148.p.28e.

²¹² Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §929.p.164e.

²¹³ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §927.p.164e.

²¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §889.p.157e.

美地展現出來²¹⁵。所以，心理學家對人們行為的描述正確地說是對人們內在過程的描述。²¹⁶

二、為心理概念辨方向：維氏說：「困難在於，要在這些關於『心理現象概念之間辨別方向』。要在這些概念之間移動，而不要頻繁地碰到障礙物」²¹⁷。維氏認為心理學概念就是日常生活的概念他特別重視心理學概念的研究。在《哲學研究》中維氏對心理學概念作了概括性的論述說：「是否我應當把整個心理領域稱為『體驗』的領？因而把所有的心理語詞稱為『體驗的動詞』（體驗的概念）。它們的特徵在於，它們的第三人稱，而不是第一人稱是根據觀察作出的。那種觀察是對於行為的觀察。『經驗體驗』是『體驗概念』的一個次類。『經驗』具有持續性，是有一個過程，它可能規則地或者不規則地進行著。它有一種強度。它不是思想的特徵。想像是一種經驗。『印象』是經驗的一個次類。印象相互之間具有空間的和時間的聯繫。有一些混合的印象，例如，由氣味、聲音、顏色組成的混合物。『情緒』是體驗，而不是『經驗』。（例如，悲傷、喜悅、憂愁、歡樂。）可以把定向的情緒和不定向的情緒區分開。情緒具有持續性；它沒有位置；它具有一些有特色的經驗和思想；它具有一種有特色、可以模仿的表情。思想就是在特定情況下的言談，它與言談相對應。情緒為思想著色。『體驗』的一個次類是種形式的『確性』（相信、確定性、懷疑等等）。它們的

²¹⁵ 維氏並沒有否定心理過程的存在性，而是認為心理過程和外在行為緊密相扣，心理過程透過外在行為表現出來。他舉例：我注意到他沒有幽默感了，這是關於他人行為報告同時也是關於他人心理過程的報告。兩者同時存在，但並非同列，人們是透過對外在行為的報告而說明心理過程的。維氏同時指出：心理過程不是絕對無法描述的，「我痛」不是經驗命題，而「他痛」卻是經驗命題，是對於他人心理過程的描述。引自王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁355。

²¹⁶ 王曉升著，《走出語言的迷宮》，（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁351-377。

²¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §1054.p.84e.

表達是思想的表達。它們不是思想的『色彩』。可以把定向的情緒稱為『態度』。驚訝和驚恐也是一些態度，贊嘆和欣賞也是如此。」²¹⁸又在《哲學研究》第二部中把心理學概念概括為「意識狀態」及「傾向」二大類。「我想談一種『意識狀態』，並把看一張特定的圖畫、聽一種音調、感到一種疼痛、嘗出一種味道等等，稱為意識狀態。我想說：相信、理解、知道、意圖等等不是意識狀態。如果我暫時把後面這些東西稱為『傾向』，那麼傾向和意識狀態之間的一個重要區別在於，傾向不會被意識的中斷或者注意力的轉移所中斷。（這當然不是關於因果關係的評論。）人們一般來說幾乎不會說他們從昨天起『不間斷地』相信或者理解某件事。而信仰中的中斷是一個不相信的階段，而不是比方說把注意力從所相信的對象上轉移開，或者，例如，在睡眠中。」²¹⁹維氏針對心理學概念所作的研究不是對這些概念進行精確的分類，而是分析它們之間的相似之處和相異之處，弄清楚「心理學概念的譜系」。他說：「『認識』、『相信』、『希望』、『恐懼』等是一些如此大不相同的概念，以致對它們進行分類、把它們排列在不同的位置上，這對於我們沒有任何用處。不過，我們希望認識它們之間的差異與相似之處」²²⁰。維氏強調行為中細微差別的重要性，他說明：「在舉出所有這些事例時，我的目的不是要達到某種完整性，不是要對所有的心理學概念進行分類。我僅僅想對我的讀者在碰見概念上的混亂時有所幫助」²²¹。以便能在它們之間辨明方向，避免亂碰亂撞。²²²

²¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §836.p.148e.

²¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.2 (1947-48), ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman, Chicago: The University of Chicago press, 1980. §45.p.9e.

²²⁰ 張紀亮、張金言合譯，《關於心理學哲學的最後著作》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第十卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年）§122，頁27。

²²¹ 張紀亮、張金言合譯，《關於心理學哲學的最後著作》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第十卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），§686，

三、對實驗心理學的否定²²³：維氏在《哲學研究》最後一節裡寫：「實驗方法的存在使我們認為我們有使那些困擾我們的問題獲得解決的辦法，儘管這些問題和這種方法不相干。」²²⁴此話透靈出維氏對實驗心理學的否定。²²⁵認為在心裡學中採用實驗方法，並不能解決心理哲學問題，儘管有些人試圖以實驗方法用大腦中的神經活動過程來說明思考活動以及心理活動，而完全沒有意識到實驗方法與這些問題是不相關當然也就無法解開問題。他舉了個「思考」的例子說：「在日常的語言中，我們的注意力首先指向的東西就是『思考』一詞，可是，這個詞的用法是混亂的。我們也不能期望它是另外一個樣子。對所有的心理學動詞也可以這麼說。它們的用法不是像力學的詞（比方說）的用法那樣清楚，那樣易於概括。」²²⁶維氏反對心靈可獨立於身體的身心二元論證。認為這些身心問題皆來自於語言的混亂。人們會認為存在著一種獨立於身的心靈，一種非物理性的活動，是由於人們受到語言用法的錯誤而產生。「那種贊成心理—生理平行論的偏見也是對語法作素樸理解所產生的結果。因為，如果人們承認在心理現象之間有一種不是以生理的東西為中介的因果性，人們就以此意指這樣一

頁 130。

²²² 涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁 120-125。

²²³ 在維氏所處時代屬於生理學和心理學的發展剛開始，許多理論尚未成熟，維氏無法看出實驗方法的重性，其實想要解開心理現象和心理活動之謎，僅靠語言分析是不夠，應包含生理學、心理學、神經心理學等等各學科的協助才能達到。引自涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁 212。

²²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §14.p.232e.

²²⁵ 在維根斯坦研究心身問題的那個時期裡，實驗心理學家，試圖借助於實驗方法，用生理過程來說明心理過程，這就是維根斯坦所批駁的心理—生理平行論。引自涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁 209。

²²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.2 (1947-48), ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman, Chicago: The University of Chicago press, 1980. §20.p.5e.

種承認，即認為除了身體還有一個心靈，一個精神的心靈之物。」²²⁷維氏認為許多人把表示身體活動與表示心理活動的動詞混淆²²⁸。他說：「用生理過程的概念進行思考，對於說明心理學中的概念問題是極其危險的。用生理學的假設進行思考，這有時向我們呈現出一些虛假的困難，有時向我們呈現出一些錯誤的解決辦法²²⁹」。維氏同時對以大腦過程來說明思考過程的做法，提出反駁：「在我看來，沒有什麼假定比假定在頭腦裡沒有任何過程與聯想或思考相關聯這一點更加自然了；因此，從大腦過程讀出思想過程，這是不可能的²³⁰」。最後維氏對這種方法作出嚴厲的批評：「生理學的考察在這裡只會引起混亂，因為這種考察使我們離開邏輯的、概念的問題²³¹」。又把這種方法比喻為一種疾病，認為：「對這種疾病的最好治療是這樣一種想法，即我們根本不知道是否我所認識的人真的具有一個神經系統²³²」。

²²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §906.p.160e.

²²⁸ 維氏認為許多表示身體活動的動詞（如撕裂）與許多表示心理活動的動詞（如思念）在語法上看似相似，某人撕裂某物與某人思念某人兩句表面語法相似，人們就誤以為兩句子都是用以描述人的活動，但前者是描述身體的活動，後者是描述心理的活動。這兩個活動同時存在，其主體（即身體與心靈）也同時存在。這種語言用法上的混亂就會導致身心二元論等錯誤觀念。引自涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁205。

²²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §1063.p.186e.

²³⁰ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §903. PP.59e-60e.

²³¹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §1038. P.190e.

²³² Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

第二章 維根斯坦《心靈哲學》的「意志」的內容

第一節《心靈哲學》的「意志」²³³的涵義

哲學辭典中把「意志」定義為：「在我們有欲求和意向的情勢下控制和決定我們行為的能力」²³⁴。

當我們考察意志與能力的字源時可發現，「意志」來自「願意」，意志和意願在拉丁文屬同一個詞 *voluntas*，²³⁵而「能力」來自「能夠」，能力與能夠皆源於拉丁 *capacity* 一詞。當時的哲學家們從內省的立場出發來作出關於心靈哲學的種種界說。對意志所做的哲學探討，也是把意志當成一個內省的現象，再以自覺（願）行為（*voluntary action*）和非自覺（願）行為（*involuntary action*）做為區別的內部判準。或者，以某人的外在活動為起點，作為分辨他人自覺（願）行為和非自覺（願）行為的外部標準。²³⁶

在漢娜·阿倫特²³⁷（Hannah Arendt, 1906-1975）觀念裡，「意志」是我

§1063. P.186e.

²³³ 德文辭典 *Wille* (*Will*) 定義：「陽性名詞，指意志；決心」。*Wollen* (*Willing*) 「動詞，意願，想」。引自葉本杜編，《朗氏德漢雙解大詞典》，（北京：外語教學與研究社出版社，2000年），頁 1970 與 1983。廣義的 *wille* (*will*) 我們一般習慣把它譯為意志或意願。至於狹義的意志，依不同意義脈絡概括為下列幾種解釋：（1）從與行動的關聯：為行動的意志。（2）從決定的根據：自我決定的意志或實踐理性。（3）從產生原則：立法者的意志。（4）從自由度：自律的意志。（5）從價值方面：絕對地善的意志。維根斯坦在《哲學研究》表明意欲 *wollen*，所指的是一種意圖的行動，但尚未行動。而意志（*wille*）與意欲有著密切的相聯繫，「意志」本身就是行動。

²³⁴ 段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，安傑利斯著，（台北市：貓頭鷹出版社，2007年），頁 439。

²³⁵ 拉丁文的意志 *voluntas* 與意願源於同詞。故本文在論述中運用意志與意願互用方式以達文體流暢。

²³⁶ 王柯平譯，《牛津西方哲學史》，（第二卷，中世紀哲學），安東尼·肯尼著，（吉林：吉林出版社，2010年），頁 249-254。

們用於將來的心理能力，如同記憶是我們用於對過去的心理能力一樣²³⁸。當我們把思維轉向將來的時候，關注也從「對象」轉向計劃²³⁹。也意味著，我們面對的是還沒存在或可能永遠不會存在的東西²⁴⁰。

意志與自覺（願）行為（voluntary action）緊密聯繫。自覺（願）行為概念之特色在於，是由內在心理事件，例如，意志力（volition）、欲望、興趣、動機或選擇的需要引起及經過有意或深思熟慮所作出的決定行為。

²³⁷ 漢娜·阿倫特是出生於德國的猶太人，是海德格爾的學生，畢生關注人類的探討，不喜歡被稱哲學家是因為哲學關心的只是單單的個人。她的博士論文由存在主義哲學家雅斯佩斯指導，題目為《中世紀天主教經院哲學家聖奧斯丁思想中的愛的概念》。由於猶太人的身份使她無法在德國取得學位，1933年她前往法國。隨著二次大戰開始，她再度流亡由法國前往美國。

²³⁸ 在英語中，這個詞語是歧義的，作為助動詞「will」表示將來時態，而動詞「to will」則表示意志活動，是我們無法預料將來事務。引自姜志輝譯，《精神生活·意志》漢娜·阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006年），頁10。

²³⁹ 漢娜·阿倫特在其著作中談到思維與意志是二種無法相容的心理活動。當我們形成意志力時注意力集中在將來某個計劃時，並沒有像關注思維般離開現象世界。雖然兩者都把目前不在場的東西呈現給精神，思維使存在的東西或曾經存在的東西綿延到現在，意志則延伸到一個無法確定存在的未來領域裡。引自姜志輝譯，《精神生活·意志》漢娜·阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006年），頁37。

²⁴⁰ 參閱姜志輝譯，《精神生活·意志》，漢娜·阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006年），頁10。

第二節「意志」的思想淵源

(一)「意志」概念的起源

人們說，在古典哲學裡找不到「意志」的概念。英國哲學家吉爾伯特·萊爾在《心的概念》(*The Concept of Mind*)著作中把西方傳統哲學身心二元論稱為笛卡兒式的「機器中的幽靈」²⁴¹(dogma of the Ghost in the Machine)，指責笛卡兒把心靈看作是獨立於身體的客體，是犯了一個巨大的「範疇」²⁴²的錯誤(Category Mistake)。同時反對「意志」這個概念，認為它只是一個人為的神話。²⁴³認為柏拉圖和亞里斯多德的心靈哲學中沒有提及「意志」一詞。源於他們不認為人們需要一個如此虛構的心靈器官來說明「靈魂的本性和品行的源泉」。²⁴⁴

亞氏著作中的確找不到「意志」(will)的論述。也因為意志這個概念含糊許多模糊地帶，以至今日仍不斷遭到詬病。想從哲學裡對「意志」做

²⁴¹ 笛卡兒的理論產生於物理學的輝煌時期，當時伽利略表明他的方法可以提供出一個機械論時，笛卡兒唯有接受這樣的一個科學概念。然而，作為一個虔誠的教徒，他卻又無法去面對把人性作為一個複雜機器的附加內容，於是他和他的後繼學者們試圖以另一種機械化與非機械化的對比去理解身體與心靈之間的關係。如果身體是由物質材料構成的，那麼心靈則是由非物質材料構成的。心靈與身體機器是可以獨立存在，把心靈想成一種無形的、無質量的、無屬性的特別的「幽靈」。

²⁴² 範疇指純粹概念，許多人錯將範疇當成範圍來使用。

²⁴³ 萊爾認為「意志」這一概念沒有經驗根基，日常生活中，也沒有人用它表明自己的心靈狀態或公開的行為。我們也無法證明，「意志」和我們自願行為之間的關聯。由於「意志」的神話預先假定了心靈的存在，並且將它當作是我們「意志」所引起的有目的行為的因果解釋。「意志」作為對我們自覺行為的因果解釋，總是潛藏著無窮倒退的危險；我們會不斷地去追問「意志」自身是不是心靈的自覺行為。此外，萊爾還指出我們並不需要假設「意志」這樣一個心靈內在的器官來解釋「有意」、「無意的」、「意志堅強」、和「意志軟弱」等日常語匯。最後，賴爾指出意志概念預設的心靈的三重構成：思想、感覺、意願，這只是一個笛卡兒式的「類機械論的心靈理」，心靈如同機械身體中的幽靈，而「意志」理論不過是這一主張的不可避免的延伸。反映在「意志」理論中的不過是對人性的二元論描述，它將人還原為幽靈驅動的機器。引自劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，(台北市：桂冠出版社，1992)，頁62-77。

²⁴⁴ 參閱劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，(台北市：桂冠出版社，1992)，頁65。

出令人滿意的闡述，必須把人類的行為、能力、欲求等概念聯同自覺（願）性（voluntariness）、意向性（intentionality）和合理性（rationality）一起放入考察²⁴⁵。這樣，在亞里斯多德《倫理學》著作中可找到許多關於理解「意志」的論述：例如，「美德即然是關於感受和行為的，所以對於那些自覺（願）的行為就贊揚和責備，對那些非自覺（願）的就寬恕，有時候，甚至憐憫」²⁴⁶。對自覺（願）行為，亞氏作出說明：「在行為中，他們做了選擇。行為的目的是由時機來決定的，只有在做的時候，才可以說那是自覺（願）的，那是非自覺（願）的。他的行為是自覺（願）的，因為『運動身體²⁴⁷』器官部分的開始之點，在他自身之中。那些在自身中具有運動始點的人，做與不做都由他自己。」²⁴⁸所以，無論是自覺（願）或非自覺（願）行為，在身體運動意義上的行為如果不是因內在行為所導致（引起）的，就是源於某個內在因素的結果。

亞氏倫理心靈哲學體系中，目的性的選擇（prohairesis）佔有極大重要性；因為選擇一種行為是構成人生總體計劃的一部分。面對非自覺（願）行為，亞氏這樣說：「非自覺（願）行為的產生，有時是由於強制，有時是由於無知²⁴⁹」。意味亞氏當時已理解到當我們要譴責他人的行為時，須考慮他的意志或動機是出於自覺（願）的行為才應該受到譴責，若是出於非自覺（願）行為，就不應受到譴責。遵循著亞氏的脈絡，我們看出「自覺（願）的行為」就是「自由的行為」，人有了「自由的行為」也意味著人有了「自由的意志」。自由意志成為行為的必須條件。亞氏是從「自覺（願）」

²⁴⁵ 王柯平譯，《牛津西方哲學史》，（第一卷，古代哲學），安東尼·肯尼著，（吉林：吉林出版社，2010年），頁252。

²⁴⁶ 苗力田主編，《亞里斯多德全集》，（第八卷，尼各馬科倫理學），亞里斯多德著，（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁44。

²⁴⁷ 在《論靈魂》中，亞里斯多德將身體運動的原因歸於欲望。

²⁴⁸ 苗力田主編，《亞里斯多德全集》，（第八卷，尼各馬科倫理學），亞里斯多德著，（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁44。

²⁴⁹ 苗力田主編，《亞里斯多德全集》（第八卷，尼各馬科倫理學），亞里斯多德著，（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁44。

及「非強迫」這兩個概念來說明「自由的意志」。亞氏又說：「來自激情和欲望的行為，顯然同樣是人的行為，把它們看作非自覺(願)則毫無道理²⁵⁰。」這樣的自由意志融合了由生理機體而來的心理狀態。²⁵¹

公元 2 世紀和 3 世紀之間，蓋倫 (Galen, 129-199) 醫生把亞氏的心靈哲學推至更高的發展，蓋倫發現為了要使肌肉運動，腦和脊髓的神經必須積極主動。這樣的主張把傳統以心臟與靈魂為主的基座拱手讓給了腦。他把靈魂劃分為二部份。感性的靈魂與通往人腦的傳入神經有關，而運動的靈魂則與脊髓的運動神經有關。²⁵²

我們看到西方的心靈哲學從亞里斯多德開始，「意志」就被視為一種內在的心理行為、內在的心理能力或內在的心理經驗(感覺、印象或觀念)，而自覺(願)的行為是由「意志」發號命令所引起的。²⁵³

²⁵⁰ 苗力田主編，《亞里斯多德全集》(第八卷，尼各馬科倫理學)，亞里斯多德著，(北京：中國人民大學出版社，2009年)，頁 48。

²⁵¹ 參閱鄭芷人著，《康德倫理學原理》，(台北市：文沖出版社，1992年)，頁 69。

²⁵² 參閱王柯平譯，《牛津西方哲學史》，(第一卷，古代哲學)，安東尼·肯尼著，(吉林：吉林出版社，2010年)，頁 301。

²⁵³ 王柯平譯，《牛津西方哲學史》，(第二卷，中世紀哲學)，安東尼·肯尼著，(吉林：吉林出版社，2010年)，頁 301。

(二)奧古斯丁的「意志」概念

談到意志，免不了提及奧古斯丁，這位哲學史上堪稱的第一位意志哲學家²⁵⁴。奧氏對心靈哲學中的貢獻在於他皈依基督教那一年所著的《論自由意志》²⁵⁵，不僅建構意志概念為「自由意志」辯護。奧氏在《論兩種靈魂》中說：「意志是一種『心靈的運動』，它不受「強迫」²⁵⁶，只為了獲得某物或不失去某物。²⁵⁷」從此補足古典哲學中意志概念的缺席，也對追隨他的後繼學者們有著深刻的影響，從早期的經院哲學到叔本華以至尼采。

²⁵⁸

由於意志和我們的心理行為緊密結合又與我們的自覺（願）行為相聯繫。所以我們在日常經驗中很難辨識它，也造成當代哲學家萊爾反對意志概念的理由之一。²⁵⁹

²⁵⁴ 使徒保羅在《羅馬書》描述二種法律在其內心對抗的情況是奧氏建立意志哲學的開始，他在《懺悔錄》中詳盡描述兩種意志，新意志（精神意志）與舊意志（肉體意志），在他內心進行鬥爭，從而挾持靈魂的情形。奧氏認為意志和執行緊密相繫；意志必然是為執行能力存在。能力也必然為激勵的意志而存在。如果你行動.....那麼就不可能沒意志，即使是在被迫情況下非願地做一件事。當你不行動時，可能缺乏意志，或可能缺乏能力。奧氏贊同斯多噶主義者關於意志的優先性的主要理由，認為意志優於能力，當我們意願時，意志也同時存在。但他不認為意志全能，因為如果沒有意志，法律就無法發號施令，如果意志能做到一切，恩惠就無法起作用。在此之下，法律本身不針對精神（靈魂），故法律僅只有揭示，而不發號施令，法律本身針對意志，因為只有當精神（靈魂）願意運動的時候，它才運動。因此不是理性和欲望而是意志才屬於我們的能力；意志是自由的。引自姜志輝譯，《精神生活•意志》，漢娜•阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006年），頁96-97。

²⁵⁵ 《論自由意志》為奧古斯丁於388-395之間完成的哲學對話錄。全書三卷，記錄奧氏與友人伊氏（Evodius）討論「惡因」（origin of evil）經過。卷一為自由意志與惡。卷二為自由意志與天主。卷三為自由意志與罪惡及天主。

²⁵⁶ 這也是奧古斯丁道德心靈哲學重要的關鍵。

²⁵⁷ 意志有其目的其指向相關的意向性對象。

²⁵⁸ 吳天岳著，《奧古斯丁意願與自由》，（北京：北京大學出版社，2010年），頁2。

²⁵⁹ 萊爾認為意志概念沒有經驗論據，且其作用可以還原到其他心靈動機，如意願的認可或理性判斷等。

奧古斯丁把身體的每一個自覺（願）行為當成是對意志命令的服從，並認同「二階命令」²⁶⁰之意志²⁶¹的可能性。奧氏認為，當我們說我們能「意願我們意欲」（will willing），就好像說我們可以思考我們不思考一樣毫無意義。由於意志不能通過意志否定自身。所以，即使是指向死亡的意志，其實際的指向是心靈的平靜，而不是心靈能力的湮滅。奧氏把皈依前心中猶豫不決的因素歸咎於意志的內在分裂。他對自己有這樣的描述：「我並不為別人的意志所束縛，而我自己的意志卻如鐵鍊一般束縛著我。敵人掌握著我的意志，把它打成一條鐵鍊緊緊地將我縛住，因為意志敗壞，逐生情欲，順從情欲，漸成習慣，習慣不除，便成了自然了。這些關係的連鎖，我名之為鐵鍊，把我緊纏於困頓的奴役中。我開始萌芽的新意志，即無條件為你服務，享受你天主，受唯一可靠的樂趣的意志，還沒有足夠的力量去壓伏根深抵固的積習。這樣我就有了一新一舊雙重意志，一屬於肉體，一屬於精神，相互交綫，這種內訌撕裂了我的靈魂。²⁶²」奧氏認為欲念的產生是經由壞意志的默許，這種默許成為束縛理性心靈的惡習，意志因此喪失了選擇的自由，因此阻礙奧氏想全心全意去接受基督信仰的新意志。奧氏把習性稱為奴役心靈的「必然性」。認為心靈也可能在不情願的情形下受欲念的騷擾，但這些力量皆須要一個意志的意向來作為前導。所以，即使是非意願的心靈力量都是來自於同一個意志的作用下的不同形式之展現。²⁶³

奧氏在《懺悔錄》中寫：「這種怪事裡來的？原因何在？靈魂命令肉體，肉體立即服從；靈魂命令自己，卻抗拒不服。靈魂命令手動作，手

²⁶⁰ 指意志向自身發佈命令。

²⁶¹ 參閱周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務，1998年），頁158。

²⁶² 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁158-159。

²⁶³ 吳天岳著，《奧古斯丁意願與自由》，（北京：北京大學出版社，2010年），頁201。

便應命而動，發出和執行幾乎不能區分先後，但靈魂總是靈魂，手是屬於肉體的。靈魂命令靈魂願意什麼，這是命令自己，卻不見動靜。這種怪事哪裡來的呢？原因何在？我說，靈魂發命令願意什麼，如果靈魂不願，便不會發令，可是發了命令，卻並不執行。其實靈魂並不完全願意，所以發出的令也不是完全的命令。命令的尺度完全等合願意的尺度，不執行的尺度也遵照不願意的尺度，因為意志下令，才有意願，這意願並非另外一物，即是意志本身。於此可見，靈魂不是以它的全心全意發出命令，才會令出不行。如果全心全意發出命令，則即無此令，意願亦已存在。因此意志的游移，並非怪事，而是靈魂的病態。雖然有真理扶持它，然它被積習重重壓著，不能昂然起立。因此可見我們有雙重意志，雙方都不完整，一個有餘，則一個不足。²⁶⁴」奧氏認為這裡的問題不在於人的精神與肉體的兩種不同屬性，而在於意志能力本身。所以衝突不是來自靈魂和意志之間的分裂，也不是來自肉體和靈魂之間的分裂而是意志本身產生了分裂；意志對自己下命令：你應該願意。如果意志是完全的，無須這命令，願意也存在，由於意志自身的不完全，使其失去命令自己的能力。所以意志的遊移，並非怪事，意志無法命令自身是對靈魂當下的病態所產生的反映。所以，當意志產生時，實際上是同時產生兩種對立的意志，而每一個意志都不是完整的，一個過剩，一個不足。

奧氏對自己皈依前「心中有著劇烈的鬥爭」有這樣的疑惑：「在我考慮是否就獻身於我主、天主時，我本已有此計劃，願的是我，不願的也是我，都是我自己。我即不是完全願意，也不是完全不願意。我和我自己鬥爭，造成了內部的分裂，這分裂的形成，我並不情願；這並不證明另一個靈魂的存在²⁶⁵，只說明我所受的懲罰。造成這懲罰的不是我自己，而是『盤

²⁶⁴ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁159。

²⁶⁵ 摩尼教徒用善與惡兩種對立的本性來解釋此衝突。但是，如果有多少對立的意志，就應該有多少對立的本性，所以不僅只有兩個本性，而是有多個本性。因為，即使沒有善

據在我身內的罪』²⁶⁶《羅馬書》七章 17 節。是為了處分我自覺（願）犯下的罪，因為我是亞當的子孫。²⁶⁷」上述問題說明：無論是享見上帝的向善意志，還是沈溺於塵世之物的惡的意志（以習性為其形式），都是由靈魂自發的行為傾向。一個新的心靈意向的產生仍會受到舊有意志的牽絆。新意志的產生反映靈魂在其自身中的處境。如果靈魂沒有改變，新的意志不可能如神話般地憑空產生。上段所說：意願（志）的我，同時作出了願意和不願意的決定；願意的是我，不願意的也是我；我即不是完全願意，也不是完全不願意但這並不表示我有善、惡兩個靈魂²⁶⁸，而是一個靈魂中存在著兩種意志的鬥爭才「造成我內在的分裂」。²⁶⁹

對奧古斯丁來說，意志必屬某人的意願，因此也必定出自於某個體的本性。²⁷⁰

由此可知，當一個目標被選定時，一個完全的意志就可能分裂為多個意志。而意志的分裂要如何統一？奧氏到 420 年完成的《論三位一體》中才給出答案：他說：唯有當意志轉變成愛時才能平息這種內在分裂的衝突。意志可被定義為愛，具有結合和維繫的功能，愛是靈魂的萬有引力定律，

和惡之間的選擇，即使兩種意志都是惡的意志，或是善的意志，衝突依舊存在。當人們試圖在選擇要去聖堂或去電影院就會面臨靈魂在兩種意願間的搖擺不定。或者闖紅燈或偷東西，如果以上四個意願同時產生，則就會使意願（志）（不論善或惡）的我產生分裂。引自姜志輝譯，《精神生活•意志》，漢娜•阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006 年），頁 104。

²⁶⁶ 「實際上作那事的已不是我，而是在我內的罪惡」。引自思高聖經學會譯釋，《聖經》，（香港：思高聖經學會，1996 年），頁 1748。

²⁶⁷ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998 年），頁 160。

²⁶⁸ 奧古斯丁反對當時摩尼教的善惡二元論的信仰，強調罪的自發性。相信人的罪行使人遠離神。

²⁶⁹ 姜志輝譯，《精神生活•意志》，漢娜•阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006 年），頁 103。

²⁷⁰ 吳天岳著，《奧古斯丁意願與自由》，（北京：北京大學出版社，2010 年），頁 213。

愛驅使靈魂從運動走向靜止²⁷¹。對此奧古斯丁是根據物理世界關於運動的類比來解釋感情，靈魂的運動。因為「正如靈魂是由靈魂的愛驅動的，除了身體的引力，沒有任何東西能驅動身體」。為此，奧氏在《懺悔錄》的結尾討論作為一種愛的意志，靈魂的引力。寫到：「我的引力是我的愛；我無論在那裡出生，我都因為愛而出生。²⁷²」靈魂的引力來自人具有的本性，只顯現在這種愛之中。²⁷³

²⁷¹ 這樣的想法來自亞里斯多德：「一切運動的終點都是靜止的物理學觀念」。亞氏的物理學認為物體唯有不斷與推動者接觸，才能保持運動。

²⁷² 參閱周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁201-202。

²⁷³ 姜志輝譯，《精神生活•意志》，漢娜•阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006年），頁104。

(2.1) 記憶、意志與想像的關係

奧古斯丁認為記憶與想像皆來自於意志的作用²⁷⁴。他在《懺悔錄》卷十中把記憶描述為一個巨大隱密且裡面充滿了黑暗的洞穴，奧氏說：「我置身其間，可隨意召喚任何影像，有些一呼及至，有些姍姍來遲，好像從隱密洞穴中取出。²⁷⁵」把自己形容為探索洞穴之人，可隨時召喚自身想記起的任何影像。當我們想起某物時，就有回想的記憶、實際的回想以及靈魂的注意。奧氏說明：「所感覺的事物本身並不入內，庫藏的僅是事物的影像，供思想回憶時應用。²⁷⁶」奧氏對肉體視覺活動進行三方面的區分：「首先是我們所看的東西，當它們被看前就已存在。其次是實際的視覺或觀看（Vision），它在我們知覺物體之前是不存在的。最後是把視覺固定在物體上的能力即靈魂的注意力。²⁷⁷」奧氏以「意志」的選擇作用為判準來區分內心覺和外視覺。依奧氏的觀點：如果沒有「意志」能力，我們只能有感覺的「印象」，而無法實在感知它們；例如，當我們心不在焉時就是在不感知的情況下看，在不傾聽情況下聽。而只有當我們把靈魂的注意力集中在知覺上的時候，一個物體才能被看見。我們需要靈魂的注意力來使感覺變成知覺；把感覺固定在我所看到的東西上，而把兩者聯繫一起的意志本

²⁷⁴ 在《懺悔錄》末卷：「奧氏要求人對自身的存在、認識和意志三方面進行思索。即我存在，我認識，我願意；我是有意識、意志；我意識到我存在及我有意志；我也願意我存在和認識。生命在這三方面是純一而不可分割；一個生命，一個思想及一個本體；不可分割卻又截然分清。」引自周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁311。

在《論三位一體》中，「精神能力中重要的三位一體分別是記憶、理智與意志。這三種能力不是三個靈魂而是一個靈魂。……它們三個彼此聯繫，每種能力都包含其它兩種能力。它們每個就其自身乃是生命、靈魂及存在。不管其自身被稱為何，都是單數而非複數意義上。三種能力是等同，其同一性是來自於意志。意志告訴理智該如何選擇，意志告訴記憶該記住什麼，記憶和理智是被動、沈思的；是意志使它們動起來然後結合成為我們所說的思維。」而意志的維繫不僅在純粹心靈活動起作用，也表現在感官知覺中。引自周偉馳譯，《論三位一體》，奧古斯丁著，（北京：上海人民出版社，2005年），頁279。

²⁷⁵ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁201。

²⁷⁶ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁203。

²⁷⁷ 周偉馳譯，《論三位一體》，奧古斯丁著，（北京：上海人民出版社，2005年），頁285。

質上不同於看物體的眼睛和可見物；「意志」是靈魂，不是肉體。²⁷⁸

維氏說：「如果我們使靈魂的眼睛能量集中在內部想像且完全離開環繞感官的身體，會顯現一種來自記憶的與物體相似的形象，是理智也無法分辨是看或是想像。靈魂對肉體的支配是不可思議的，純粹的想像就能喚起生殖器官²⁷⁹。」靈魂的這種能力，不在於理智或記憶，僅在於把靈魂的內在世界與外在世界聯繫在一起的意志。維氏說：「我只能夠回憶起我所看到的東西，所以，我只能回想起一個太陽，但是我可以想像更多的東西所以，我可以想像更多個太陽，想像太陽比真實的大或小，想像太陽靜止或移動的。²⁸⁰」奧氏把想像當成了內視覺的事物：他認為，我們用內視覺所看見的太陽，來自我們對太陽的記憶。他又說：當我們在聽一個人敘述事件時就彷彿從記憶庫喚醒了我們的記憶。他說：「在那裡，我和自己對晤，回憶過去某時某地的所作作為以及當時的心情，那裡，可以複查我親身經歷或他人轉告的一切；從同一庫藏中，我把親身體驗到的或根據體驗而推定的事物形像，加以組合，或和過去聯繫。²⁸¹」除非我回想起記憶中和他人故事相吻合的景物，否則我無法了解故事內容。而如果我沒有他人所說的那種經驗，或者我忘了這些記憶，我將聽不懂他人在說什麼。例如，「病人聽到健康二字，如果記憶中沒有健康的影像，雖則他身上正缺乏健康，但也不會知道健康是什麼。²⁸²」我們所想像的一切，都是由記憶提供的事物所構成：奧氏認為：「絕不可能讓一個從未見過某一種顏色或從未聽過某一聲音或從未嚐過某種味道的人有關於這些事物的任何概念。²⁸³」

²⁷⁸ 姜志輝譯，《精神生活•意志》，漢娜•阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006年），頁110。

²⁷⁹ 周偉馳譯，《論三位一體》，奧古斯丁著，（北京：上海人民出版社，2005年），頁292。

²⁸⁰ 周偉馳譯，《論三位一體》，奧古斯丁著，（北京：上海人民出版社，2005年），頁300。

²⁸¹ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁204。

²⁸² 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁209。

他又說：「雖然聲音、味道已在空間消散，但我已記取了它們的影像。至於這些聲音、味道所表達的意義，並非肉體的官感所能體味，除了我心靈外，別處都看不到。我記憶所收藏的，不是意義的影像，而是意義本身²⁸⁴」。

奧氏的這些觀念意外地讓他成了經驗主義哲學的先知。²⁸⁵

²⁸³ 周偉馳譯，《論三位一體》，奧古斯丁著，（北京：上海人民出版社，2005年），頁301。

²⁸⁴ 周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁205-206。

²⁸⁵ 王柯平譯，《牛津西方哲學史》，（第二卷，中世紀哲學），安東尼·肯尼著，（吉林：吉林出版社，2010年），頁247。

(2.2) 意志自由與自願(覺)性²⁸⁶

奧古斯丁在《論自由意志》一書中的第三卷裡，對於靈魂是否會犯罪作了一番論述。首先我們要先區別「必然性」的三種含義：「本性」、「確定性」和「強制性」。本性和強制性是與自願性不相容的，只有自願的行為才是應遭遣責的。如果甲因為本性或因強制性而犯罪，這個罪不是自願的。而確定性與自願性是相容的；可以確定的是，甲將犯罪，甲會因為自願犯罪而遭到應有的譴責。²⁸⁷我們再來考察本性的必然性。靈魂不同於石頭本性必然性的墜落所以必然屬於犯罪；因為靈魂的犯罪行動是自願的。他說：「誰若說石頭因其重量而下墜是犯罪，我不說他比石頭頑鈍，而說他瘋了；但我們一旦證實心靈去尊而卑，便可控告其心靈有罪²⁸⁸」。雖然靈魂與石頭都是能動者，但靈魂是自願的能動者不同於石頭本身並不具有停止下墜的能力，且靈魂除非自己願意，否則它不會為了較低級的東西而放棄較高級的東西。靈魂的運動出於自願，因為靈魂在做它想做的事²⁸⁹。奧氏說：「假如意志不在我們能力之內，我們的意志就不是意志了。而且正因意志是在我們能力範圍之內，意志為我們，才是自由的。凡在我們能力之

²⁸⁶ 奧氏以自願和非自意來說明意志的自由，不同於傳統對自由意志重取決於選擇能力的差異。奧氏說明：非自願不等於非自願的意志，因為此解釋表意志的缺乏。自願和非自願同屬於意志能力；如果我想得到我不想得到的東西，那麼我就拒絕欲望；同樣，我能拒絕理性告訴我的合理的東西。每個意志活動包含我願意與我不願意。奧氏說，兩種意志，它們之間的不一致挾持它的靈魂。有願望的人即想得到某東西，這個東西從外部通過他的感官，或通過精神呈現給他，但這些東西都不能決定意志。人為了達到心靈的平靜，必須訓練其意志說「是」，及「讓你的意志希望那些應該發生的事情發生」。雖然以奧氏觀點每一個願意都伴隨不願意，然能力的自由卻是有限的，因為任何被造物都不可能拒絕創造，即使在自殺的例子中，一個意志不僅針對一個相反的意志，且針對願意和不願意的主體的每一個存在。引自姜志輝譯，《精神生活•意志》，漢娜•阿倫特著，（南京：江蘇教育出版社，2006年），頁98-100。意志，一個有生命的存在的能力，不能說：「我不想存在」或「我無所欲求」。說「我寧願不存在，也不願意存在而不幸福」這話是不可信，當他說這話時，仍然存在著。人雖不願意生存著不幸福，但願意生存。所以人當為著你所願意的「生存」而感恩，好叫你所不願意的「不幸福」，也可免除。引自王秀谷譯，《論自由意志》，奧斯定著，（台南：聞道出版社，1974年），頁34-135。

²⁸⁷ 王柯平譯，《牛津西方哲學史》，（第一卷，古代哲學），安東尼•肯尼著，（吉林：吉林出版社，2010年），頁301。

²⁸⁸ 參閱王秀谷譯，《論自由意志》，奧斯定著，（台南：聞道出版社，1974年），頁119。

²⁸⁹ 參閱王秀谷譯，《論自由意志》，奧斯定著，（台南：聞道出版社，1974年），頁118-120。

內，我們所沒有的，或我們所有而可不在我們能力之內，對我們都不算是自由的。²⁹⁰」奧氏說：若願意或不願意的意志不是出於我自己，那我不知道應該用什麼來稱為我自己。²⁹¹每一個意志活動中，都含有我願意和我不願意的雙向能力。一個行為，只要行動者在行動時是自願的，那麼不管這行動有沒有外在的必然的原因，它都是「自由的」。奧氏的「自由」實際上相當於「自願」、「意願」與「意志」、「愛」的相關性，意志，愛在奧古斯丁那裡又相當於人格，或決定一個人的人格的主要因素，因此，對意願（意念）作較深入的考察就是必要的。在奧氏觀念中，人每天的意願（意念）都是自然而然地產生的，是中性的，那麼人的道德性體現在那裡呢？奧氏給出的答案是：體現在他們對這些意願（意念）的妥協還是拒絕。²⁹²

奧古斯丁在《論靈魂及其起源》說明人類對自己的意志能力感到茫然無知是出自於人的本性：「我們正是那些不能夠理解我們自己的人。心靈（靈魂）不只對身體無知，而且對自己能力也無法把握。」奧氏繼續談到意志的作用：「當然，我們知道我們願意或者不願意某事；但是，我們的意志，甚至當它是善的意志的時候，它能做什麼，它有什麼能力，它會屈於什麼樣的誘惑，不屈於什麼樣的誘惑，我們並不知道。²⁹³」顯然，心靈（靈魂）在一個特定行為傾向於在某一特定時刻出現，心靈（靈魂）自身不能確定何時以何種方式出場。也就是說：意志並不是像奴隸一樣受心靈（靈魂）的支配。²⁹⁴

²⁹⁰ 王秀谷譯，《論自由意志》，奧斯定著，（台南：聞道出版社，1974年），頁126。

²⁹¹ 王柯平譯，《牛津西方哲學史》，（第一卷，古代哲學），安東尼·肯尼著，（吉林：吉林出版社，2010年），頁301。

²⁹² 周偉馳著，《奧古斯丁的基督教思想》，（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁239。

²⁹³ 參閱周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，（台北市：台灣商務出版社，1998年），頁234-235。

²⁹⁴ 吳天岳著，《奧古斯丁意願與自由》，（北京：北京大學出版社，2010年），頁210-211。

(三) 叔本華²⁹⁵《意志與表象的世界》²⁹⁶中之「意志」概念

「叔本華是十九世紀思想的悲愴交響曲。²⁹⁷」

「世界是我的意志，世界是我的表象。²⁹⁸」揭開了悲觀主義叔本華作為意志哲學的序幕。在叔氏的觀念裡，世界上的每件東西唯有作為主體的對象才存在，它的存在僅與意識相關。叔氏一生不僅創造了一種新的形上學體系同時也建構了一種新的世界模式，目的只為了解與證明自己的悲觀主義傾向，以此來顯示意志的邪惡與生命的不幸，必須加以否定²⁹⁹。他從康德哲學出發來探討世界問題³⁰⁰，把世界分為現象和自在之物（物自身）

²⁹⁵ 叔本華的哲學是「唯意志論」，強調意志重於理智，世界萬物都是意志的不同外在表現形式，生活和哲學中心只是工具的人。叔氏繼承康德對於現象界和物自身之間的區分。不同於康德的物自身不可知。叔氏認為物自身可通過直觀而被認識，將它確定為意志。意志獨立於時間、空間，所有理性、知識都從屬於它。叔氏認為，一個人之所以成為哲學家，是因為他為某種問題所困擾，而他又能從這問題中擺脫出來。這就是柏拉圖所說的驚奇，他稱這個為一種很有思想性的情緒。但區別假哲學家和真哲學家的標準是，前者的困擾來自擺在他面前的某一著作或某一哲學體系，後者的困擾起於對世界本身的觀感。

²⁹⁶ 《意志與表象的世界》於 1844 年問世，闡述叔本華唯意志主義的哲學觀。其主旨認為宇宙唯一的真正的本體是意志，而那些可見、可觸及的觀象只是真實存在的意志的表象。書中共分四部分：第一部分討論表象世界，所謂「表象」是受充足理由原則所支配的，即經驗與科學的對象。第二部分討論意志世界，論述意志的客觀化。第三部分討論表象世界的另一面，這個世界不受充足理由原則的支配，是柏拉圖式的理念，亦即藝術的對象。第四部分討論意志世界的另一面，論述吾人達到自覺階段時對意志的肯定和否定。引自劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974 年），頁 15。

²⁹⁷ 這是《意志與表象的世界》英譯者在序中對叔本華哲學的評語。

²⁹⁸ 「世界是我的意志」，意志是萬物的基礎，整個世界就是意志，意志是唯一的，不可分的實體，人的認識和理性就是意志客觀化發展到一定級別後的產物。「世界是我的表象」，外在世界只感覺和表象的世界，但在表象世界的背後，還在存一個意志世界。世界的本質是意志：即世界的精神內核是生存意志。（生存意志是指宇宙萬物的本質是生存的欲望，生存包含，飲食，屬個體的生存及男女是種族的生存。尼采的強力意志是指萬物並不滿足生存，還有主宰一切的欲望。）。

²⁹⁹ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974 年），頁 13。

³⁰⁰ 康德在《純粹理性批判》中發現人類理性能力有限，只能解決現象世界中的問題，無法理解本體世界的問題。於是轉而從意志世界來探索現象世界之本源。開闢出道德形上

兩個方面。現象就是作為「表象的世界³⁰¹」，是我的表象；自在之物（物自身）就是作為「意志的世界³⁰²」，是我的世界。

以叔氏的觀點：「表象間的主要區分在於知覺表象和抽象表象間的差異。抽象表象是概念，世上動物中，只有擁有理性及意識的人類具有理解抽象概念的知識。³⁰³」擁有理性也代表具有「反思³⁰⁴」(reflection)的能力。所以，「動物只能生存在當下，而人類卻可以同時生活在過去和將來。³⁰⁵」擁有理性的人類，得到理性賦予人類的三大能力即語言、自由與科學。其中最基也最重要的就是「語言³⁰⁶」，他說：「唯有透過語言的助力，理性

學之路；以道德意志世界作為開啟本體世界之鑰。叔本華自認繼承康德思想，為康德哲學中未曾解決的問題找到了答案。叔氏從意志方面著手解決康德的形上學問題。他的《意志與表象的世界》就是在討究此問。「表象世界」相當於康德所謂的「現象世界」，所謂「意志世界」相當於康德的「本體世界」(即物自身)。引自劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)，頁16。

³⁰¹ 從英國經驗主意洛克提出「觀念」以來，柏克萊、休謨、康德皆沿用此字，它的意義係指外物在人心中烙下的影像即外物在心中的代表，例如：色、聲、香、味皆是。所謂觀念世界即指由色、聲、香、味等現象所構成的世界又稱「表象世界」。引自劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)，頁31。

³⁰² 叔氏的世界屬二元並存：「表象世界」是外在的物質世界，是時間、空間、因果和外相世界，即康德的現象世界。「意志世界」是內在的主觀世界，是不受時空支配的世界，是統一體，即康德所謂本體世界或物自身。劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)，頁19。

³⁰³ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)，頁37。

³⁰⁴ 人類之所以能夠思想而且使人類的意識與低等動物的意識完全不同，使其在世上的行為與沒有理性動物完全不同，因為此種反思意識緣故，因為這種與知覺無關的理性概念中對所有屬於知覺者的抽象反射作用。引自劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)，頁64。

³⁰⁵ 動物在死的時候才認識死亡，但人類卻在活著的時候已經無時無刻知道自己在接近死亡。時間就是意識觀念的相續，就是意識認知的方式；離開意識體，時間的意義就全部失去，就根本不存在。引自劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)，頁64-65及57。

³⁰⁶ 語言是人類理性的第一個產物，也是必需的工具。所以，在希臘和拉丁文中，語言和理性是用一個字來表示的：理性一字是從 *vernehmen* (相當於一種理性能力的聽覺) 引申來的，它不是動詞聽的同義詞，而是對語言傳達的思想所具意義的意識。引自劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)，頁65。

才能達成最重要的功能，即眾多個人和諧一致的行動、數千有計劃的研究、合作、文明與國家；而且還有科學、對先前經驗的儲存、將共同性質聯結於一個概念、真理的傳達、謬誤、思想與詩歌、教義和迷信。³⁰⁷」

叔氏說：「抽象知識的重要性在於能夠被貯存與共享。只有在抽象的狀態下，各種動機才可同時顯現在我們的意識中來供我們作為選擇。³⁰⁸」對叔本華來說，雖然意志是貫穿宇宙的現有和積極的力量，只能通過直觀³⁰⁹才能把握意志的本質。所以他說：「沒有任何關於太陽和地球的「知識」³¹⁰，只有兩只觀看太陽的眼睛和一隻觸摸大地的手。³¹¹」意志支配生命。生長的意志促使植物向著陽光，生存的意志推動人們去為食物、配偶和孩子鬥爭。因此，占有，鬥爭，敵視和破壞是生命意志的本質。意志沒有界限、沒有方向，它只有盲目地實現自己的欲望。每個人都得屈於這樣的意志。每個人的生命，都是意志的一個表象。意志是衝動地，在人身上的表現形式就是欲望。欲望是生命的本性，欲望得不到滿足，會產生痛苦，若欲望得到滿足則感到厭煩，所以，人生永遠處於痛苦和厭煩之間徘徊，所謂快樂只是暫時之現象，只是痛苦の間歇；因此，快樂是消極性的。³¹²他說：「所有的意志都來自於一種需要、一種缺乏，所以意志是痛苦的，意志是欲望。欲望是無止盡的，痛苦也是無止盡的；滿足卻只是短暫的³¹³。」

³⁰⁷ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），65。

³⁰⁸ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），64。

³⁰⁹ 即太陽的存在就是像我看到它的那個樣子，地球的存在也只是像我感覺到的那個樣子。

³¹⁰ 叔本華認為，意志是第一性的，知識是後來附加的，是作為意志現象的工具而隸屬於意志現象。知識是為意志服務，作為實現意志目的手段。

³¹¹ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. E. F. Payne. 2 vols. New York: Dover, 1969. p3.

³¹² 參閱劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），19。

³¹³ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），180。

即使最後的滿足也只是表面的幻象，因為新欲望會尾隨著已滿足的欲望而來，新的欲望意味新的痛苦。生命意志是無限的，而個體生命是有限的，生命意志在個體生命身上是永遠不可能達到滿足的。所以他說：「任何已經得到的欲望都無法帶來長久地滿足，它只是稍縱即逝的快樂；像是丟給乞丐的施捨物，雖然只能使他活過今天，但他的痛苦會延續到明天。³¹⁴」他認為每個人的痛苦各不相同，大小也不相等。智力越高的人認識力也越強其痛苦則越深，所以天才是最痛苦的。

(3.1) 意志的解脫之路：

對於人類要如何擺脫痛苦，叔本華給出的暫時與永久兩種解脫之道：一、藝術的短暫之路：即把自己置身於如審美的觀照中，當我們全神貫注一片風景或一棟建築或藝術作品時，人被引入具有解脫效果的沈思中。在此狀態下，人們因此而忘掉自身的需求及欲望。在「擺脫主觀性及意志的奴役後，使我們達到純粹認知的狀態，因此，我們忘卻了對幸福和不幸福的關注。事實上，此時我們已經不再是個人了；我們變成一只從一切知識動物的角度來觀察的『世界之眼』³¹⁵，只有在人這裡，它才能完全擺脫意志的奴役。³¹⁶」在此，我們便進入了另一個世界，人想知道的已不再是屬於個別的，而是投向永恆的形式，一種具體意志客體化程度。但藝術忘我之境畢竟只是短暫的，因為人終需再回到現實世界之中，一旦重返現實世

³¹⁴ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），180。

³¹⁵ 維根斯坦在其著作《哲學邏輯論》中同樣引用眼睛和視野的關係來比喻形而上學主體（先驗主體）與世界的關係，維氏說：「一個形上主體到底在何處可覺察到呢？你會說這裡的狀況彷彿眼睛和視界的情況一樣。但是，你無法真正看到你自己的眼睛。而在視界中不准你去推論形上主體是可被看見的東西。」Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. \$5.633. p.117.

³¹⁶ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），183。

界，便再度成為意志的俘擄。

二、聖者的永久之路：叔氏認為：「由於產生一切痛苦和厭倦感的世界本身即是意志的客觀化，所以，否定意志，便是否定世界。徹底的禁欲是到達平和及涅槃的途徑，徹底否定世界，便從世界中解脫出來。³¹⁷」

(3.2) 靈魂與肉體的關係:

在談到靈魂與肉體的關係，叔本華否定內外之間存在因果關係的身心二元論思想。意志與身體的運動是因果相連的兩個不同事件：身體行為是被感知的意志行為。包括各個成部分在內的整個身體，叔本華說，只是意志及其欲望的客體而已，他說：「牙齒、喉和腸胃是客體化了的飢餓；生殖器官是客體化了的欲望；用來取東西的手、疾走的雙腳對應於它們所表達的更為間接的欲望。如同人類一般形態對應於人類一般意志一樣，個別身體結構也對應於個別成形的意志即個人的品格，因此，意志無所不在，在所有的組成部分中均是突出並且充滿了表現。³¹⁸」在此，叔本華如先知般預見了維根斯坦著名的論述，即「人的身體是人類靈魂最好圖像。³¹⁹」而身體就這樣被捲入知識和欲望之中；我的身體是我感知世界的起點，我對一切可感知對象的知識來自於它們對我身體感官的影響。而後代哲學家對叔本華的意志有以下注釋：「人在死亡之時，被納入意志當中；它雖然繼續存在，但卻失去了全部的個性」。³²⁰

³¹⁷ 叔本華認為自殺不是解脫之道，因為自殺只是一種更強烈肯定意志的方式。自殺是肉體的崩解，而肉體只是意志的一列：並非痛苦源泉之普遍盲目意志的否定。引自劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），頁28-29。

³¹⁸ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），頁97-98。

³¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. p.178e.

³²⁰ 王柯平譯，《牛津西方哲學史》，（第四卷，現代世紀中的哲學），安東尼·肯尼著，（吉

(3.3) 維根斯坦與叔本華「意志」哲學之差異：

一、意志的主體：維根斯坦雖然和叔本華兩人都認為作為「形而上學主體³²¹」不是世界中的一個物件，而是「世界的界限³²²」也就是匯集整個世界於一身的「微觀世界³²³」，再此需補充說明，維氏形而上學的主體與叔本華的先驗主體本質上是不一樣的。維氏形而上學的主體是只是純粹的意志主體（倫理主體、審美主體）是沒有任何認知或表象的功能。維氏說：「沒有一個可思想、可理解的主體。如果我寫一本書恰叫『我所發現的世界』的書，則我要報導我的身體以及那一部份附屬於我的意志，那一部份不附屬於我的意志等等，這就是一種所謂孤立主體的方法，或者說得恰當一點，就是顯示一個重要意含——沒有主體；因為它不能單獨在這本書中談及。³²⁴」維氏的意志是不受邏輯思維制約，獨立於現實之外的。維氏的意志不是超越個性、充斥在宇宙間的一種客觀的精神力量，而是「自我」在語言中的化身。他的意志是唯我論，所談論的自我也有特定涵義，他說：「這個世界是我的世界，其顯示在這樣的事實中；語言的界線，意味著我

林：吉林出版社，2010年），頁223-224。

³²¹ 在叔本華那裡稱先驗主體。

³²² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990.

§5.632. p.117.

所謂世界的界線指的是邏輯空間。根據維氏的推理即然邏輯空間是命題的整體所規定的結構，命題的整體是語言，語言的主體是人，得到邏輯空間是由人所規定，也是一切可能發生事實的區域，即然現實是一切實際發生的事實的總和，人透過規定邏輯空間限定了世界的限界。邏輯空間的概念所限定的世界是人類所能認識的世界。他說：「邏輯瀰漫於世界。世界的界限也是邏輯的界限。」Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.61. p.117. 引自趙敦華著，《維根斯坦》，（北縣：生智文化事業有限公司，2010年）頁66-67。

³²³ 維根斯坦說：我就是我的世界（微觀世界）。引自 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.63. P.117.

³²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.631. p.117.

的世界的界限³²⁵」。³²⁶

叔氏的觀點則是：「每個人都發現，自己就是這個意志，世界的真正本質就是這個意志，他也發現，自己是認知的主體，整個世界是他的表象，世界只對他的意識而存在，他的意志是世界所必需的支持者。因此，從兩方面看，每個人本身就是這整個世界，就是小宇宙：發現兩方面在人身上都是整個而完全的。他所認為自己真正生命的東西，也概括了整個世界的生命，大宇宙：因此，像人類一樣，世界完全是意志，也完全是表象，此外一無所有。³²⁷」

二、痛苦的泉源：兩人都認為意志為人類帶來痛苦，是人生痛苦的泉源。但雙方對此又存在著明顯的差異，維氏認為只有經驗主體所具有的現象意志（欲望、願望）才是人生痛苦的泉源，而形而上學主體所具有的理性意志則是人生幸福之源；在叔本華眼裡所有意志都是人生痛苦的源頭。

³²⁸

三、解脫方式：維氏和叔氏同樣認為為了擺脫人生苦難獲得幸福的途徑在於以某種方式將自己置身於某種神秘體驗（如審美觀照）中。而兩者在此點的分叉點在於維氏認為，即使處於幸福狀態中的形而上學主體也是有意志的，不過這是屬於倫理意志；叔本華認為只要有意志存在，人類就不會有真正的幸福，除非人自願地取消了、徹底否定了一切意志的人才是

³²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.62. p.117.

³²⁶ 趙敦華著，《維根斯坦》，（台北縣：生智文化事業有限公司，2010年）頁66。

³²⁷ 劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，（台北市：志文出版社，1974年），頁151。

³²⁸ 韓林合著，《維特根斯坦哲學之路》，（台北市：信仰出版社，1994年）頁82-83。

幸福的。³²⁹

³²⁹ 韓林合著，《維特根斯坦哲學之路》，（台北市：信仰出版社，1994年）頁82-83。

第三節 維根斯坦心靈哲學中「意志」概念的研究方法

維根斯坦認為心靈哲學是最容易引起誤解的知識領域。其混亂在於人們在沒有心靈對像及心靈過程中杜撰一個幽靈般對像與過程再對此現象尋求解釋。維氏認為涉及心靈過程的術語只源於「家族相似性³³⁰」而沒有所謂明顯界線的本質。他認為：「記憶」、「理解」、「意向」都不是思維的過程，是人類的能力，否定思維過程的存在。當心靈哲學家們提出思維是什麼？再對此問題尋求心靈過程理論時，便已陷入心靈概念的混亂。並認為心靈哲學雖然無法如科學般地解釋行為，但能幫助人們理解行為。維氏認為哲學研究和科學研究中類比方法的差別在於：科學研究中類比方法是創造性的，而在哲學研究中它卻完全是描述性。他說：「哲學恰恰只是把一切擺在我們面前，即不解釋，也不推論。——由於一切坦露地呈現在我們的眼前，沒有什麼需要解釋。因為我們對隱藏起來的東西毫無興趣。³³¹」想要理解人們的行為及思想表達，不必往心靈隱密處去找，而是要往外看，從觀察人們生活形式中的外在行為去理解。

維氏還認為哲學的困惑在於我們誤解語言形式所產生的問題。他說：「我們之所以不能理解，主要根源於我們沒有看清楚我們對詞的使用。³³²」

維氏提出「全貌概觀³³³」(a perspicuous representation)的理論，維氏說：「全貌概觀再現獲得的理解包括『看出聯繫』。因此發現並發明中介

³³⁰ 維氏在說明各種語言遊戲間除了形成一個家族之外，它們並沒有一樣東西是共同的。正如紡紗時我們從纖維中編織成一塊紗一樣。維氏將這種交互和重疊的部份相似性稱之為「家族相似性」。引自陳榮波著，《哲學分析的天才：維根斯坦》，(台北市：允晨出版社，1982年)，頁144。

³³¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §126.p.50e.

³³² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §122.p.49e.

³³³ 全面貌概觀意味著關注事物的多個側面和看待事物的多種方法，而不是孤立地關注於一個側面，一種方法。

情況是至關重要的。³³⁴」他要我們從總體來把握語言的某一部分的總體用法，對概念及使用的語境有一個總體的把握。當我們因誤用語言而導致形而上學的錯誤時，我們便對某一部份語言的使用進行全貌概觀，對它有一個總體性的把握。由於我們的語法本身無法使我們看出它的全貌，所以對語言的誤用總是會不斷產生。我們總是對其中的各個不同部份獲得全貌概觀，化解所產生的形而上學問題。這樣，我們的哲學就在化解形而上學問題中取得某些進步。維氏說：「我們的語法缺乏這『全面概觀』。全面概觀能導致理解，而理解恰恰在於我們『看出聯繫。』因此，對中間環節的發現和發明是至關重要的。³³⁵」「全貌概觀」在維氏哲學中之所以有根本性的意義，還在於它為維氏提供了研究問題和看待事物的一個新視角、一種新的方法。維氏宣稱：「全面概觀這個概念對我們有極其重要的意義。它標誌著我們的描述形式，我們觀察事物的方式。³³⁶」

對於屬於心靈哲學中的「意志」概念，維氏主張須從語言遊戲及日常生活形式使用中才能看出它的意義。由於心靈哲學概念大多來自於對人們對語法不清楚所引起的誤用，他特別以「語言概念現象學³³⁷」方法來揭開

³³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §122.p.49e.

³³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §122.p.49e.

³³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §122.p.49e.

³³⁷ 晚期維根斯坦稱自己的研究是一種「語法研究」。語法研究需要一種語言觀的轉換，即從形式化的理想語言轉向日常語言。語法研究在於把字詞從形而上學的使用帶回到日常生活來。語法研究認為語言並沒有我們想像的那種形式上的「統一性」，而是一個多少相互關聯的結構所組成的「家族相似性」。語法研究並不是要為語言的日常使用提供一種先驗的規則，而對各種語言遊戲提供具體的語境說明，並對各種不同語境下的語言遊戲進行描述。因此，維根斯坦認為：我們不會提出任何一種理論。在我們的考察中必須沒有任何假設性的東西。我們必須拋棄一切解說，而僅僅以描述代之。這種語法研究與現象學的本真精神是一致的。進行語法研究首先要進行「現象還原」，懸置各種關於語言的本質理論，避免對語言的本質進行理論說明，而是進行現象學描述。在此意義上，我們完全可以把晚期維根斯坦的語法研究稱作描述性的「語言現象學」。此種語言現象學主張，哲學不應以任何方式干涉語言的實際使用；它最終只能是對語言的實際使用進行描述。引自李金輝著，《哲學研究第8期》面自語言本身：從語用學哲學到語言現象學，2010年）頁73-75。

「經驗心理³³⁸」學在「意志概念」中所引起的傳統錯誤。

³³⁸ 從培根開始的經驗主義心理學思想，重視感官經驗的作用，重在探討人的心理如何獲得知識，但通常忽視心理的主動性和理性思維的作用。它有兩種表現形式，在英國表現為聯想主義心理學，在法國表現為感覺主義心理學。引自葉浩生主編，《西方心理學的歷史與體系》，（北京：人民教育出版社，1998年），頁36

第四節 維根斯坦「意志」的內容

維根斯坦在早期著作《1914-1916年筆記》和《邏輯哲學論》中就有許多關於「意志」概念的論述。我們可以在這些論述中看見維根斯坦的「意志」仍舊殘留著叔本華「意志」哲學的影子。例如，叔本華提出認識主體和「意志」主體的區分。維根斯坦說：「按照叔本華的觀點，我們可以說，表象的世界是非善非惡，但是意志的主體則有善惡³³⁹」。接著又說：「表象的主體純粹是空洞的幻想，但是意志的主體是有的³⁴⁰」。維根斯坦早期把「意志」區分為二，分別是善惡負荷者的「倫理意志」以及作為「心理現象的意志」。維氏說：「意志，作為倫理的東西的載體是不可說的³⁴¹。而作為現象的意志則只為心理學所關注³⁴²」。

後期的維根斯坦不再將「意志」劃分為二。強調「意志」使用得放在日常生活形式及語言遊戲中才能具有意義。

(一) 維根斯坦前期的意志哲學

要理解維根斯坦《邏輯哲學論》中的「意志」概念之前，先來看維氏對「自我」的定義，維氏說：「哲學的『自我』並不是人，並不是人的身體或者心理學所處理的人的心靈，而是形而上學的主體，是世界的界限而

³³⁹ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 163。

³⁴⁰ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 163。

³⁴¹ 維氏把世界分為可說的事實世界與不可說的價值的世界（形上學、倫理學、人生哲學），強調在於實踐。

³⁴² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.423.P.146.

不是世界的一部分」³⁴³。維氏認為，自我是語言的主體，也是限定語言所描述世界的主體。其自身不可能是世界中被限定的一個客體，亦非客體所構成的複合體。維氏巧妙地以「眼睛和視野」之間的關係來比喻自我和世界的關係。眼睛能看見視野中的東西，卻無法看到自身。同樣，自我可以觀察世界、描述世界，卻無法觀察與描述自身。³⁴⁴維氏說：「主體不屬於世界，反之，它是世界的界限」³⁴⁵。也就是說，主體是它所理解的語言，所觀察世界的界線。這種形而上學的主體也是作為倫理學擔當者的意志，哲學上的自我就是作為倫理學的擔當者的意志。維氏說：「意志，作為倫理的東西的載體是不可說的」³⁴⁶。雖然人們的倫理行為只服從意志的支配，人們卻無法談論這種意志，因為意志不須透過理智及語言而是直接把握倫理的原則。人們會因行善感到愉快，因作惡感到惶恐，感情和意志已最直接方式向人們揭示善、惡及人生的價值。³⁴⁷理智與語言在這裡顯得是多餘的。作為倫理學擔當者的意志則是世界的界限，是作為一個整體世界的價值和意義的根據，它處在世界之外，是「不可說」的。因為而作為倫理負

³⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.641. p.117.

³⁴⁴ 趙敦華著，《維根斯坦》，（台北縣：生智文化事業有限公司，2010年）頁70。

³⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.632. p.116.

³⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.423. p.147.

³⁴⁷ 語言只能描述世界中的事實無法描述世界的界限及世界界限之外的領域，意志和感覺卻向我們顯示了這一領域。傳統西方哲學說法，理智思維屬於尋求知識和真理的能力，意志和感情培養列為善和美的領域。維氏也把真、善與美視為兩個不同領域；真屬於現實世界，善和美屬價值世界是不可說的神秘境界。這顯示出事實與自我、理智與直覺、語言和展示的對立。維氏認為倫理學的原則、審美的感情和宗教的信仰都不是語言可以描述及表達的。透過直覺的把握可以將它們在意志和感情中顯示出來。例如，倫理原則告訴人們應該做什麼，不該做什麼。人們遵守這些規則並非出於獎勵或懲罰，理智可以判出遵守與否的後果，語言可把這些後果作客觀事實地描述。然，理智推理與語言表達都無法把握住倫理原則的實質。引自趙敦華著，《維根斯坦》，（北縣：生智文化事業有限公司，2010年），頁71。

荷者的意志，是一種不能談論的先驗的意志。也因為這種意志與世界上的任何事態都不發生關係，所以它也就不能改變世界上的任何事實。維氏說：「如果善或惡的意志對世界有一種影響，那麼它只能影響世界的界限，而不能影響事實，也不是用語言能表達的東西。」³⁴⁸。

依據世界的「意義或價值」方面而言的「哲學上的自我」（意志）作為世界的界限，因為它限定了世界中的所有客體的意義或價值，因此也就限定了整個世界的意義或價值。維氏說：「人的意志的實際情況如何呢？首先我要把『意志』稱為善惡的負荷者。試想像有一個人，他不能使用他的四肢，因而就通常的意義上說他不能運用自己的意志。然而，他能夠思維，能夠想望，能夠把他的思想傳達給他人。因而他能夠通過他人而行善或做惡。顯然，倫理學對於他也是有效的，而且在倫理的意義上他是一個意志的負荷者」³⁴⁹。

維氏說：「把意志視為現象，只有心理學才感興趣」³⁵⁰。認為心靈哲學研究的意志是一種（心靈）現象，它是發生在世界中的一種事實，是處於世界之內的「可說」部份。維氏還把經驗心理學稱為「現代膚淺的心理學」³⁵¹來表達他對經驗心理對意志理論的不滿。意志與世界的關係不是指發生在世界中實體是「什麼」的層面上，也不是指發生在世界的事實「如何」的層面上，而是發生在世界作為整體的意義「這樣」的層面上而言。

現實世界的人是具意志及感情的，所以感情和意志不可能和世界絕緣，

³⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.43 .p.147.

³⁴⁹ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 159。

³⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.423 p.147.

³⁵¹ 休謨等英國經驗主義者，把主體作為原子論的解釋，即把主體做由若干部份組成。

現實生活把兩種緊扣在一起。維氏說：「世界和生活是一致的。」說明生活就是世界。又說：「幸福之人的世界完全不同於不幸福之人的世界」³⁵²。因為兩者對世界有著不相同的感受，不同感受影響他們對世界不同的理解也決定他們對生活所產生的不同意義。把握世界的意義就是洞察生活的價值。³⁵³維氏說：「世界的意義存在於世界之外。在世界裡一切都是按照其本來面目而存在，而產生：沒有價值存在於世界之中」³⁵⁴。

維氏反對因果關係論，他說：「即使我們所需求的一切都會實現，這仍然可以說只是一種命運的恩惠，因為在意志和世界之間沒有任何邏輯關係能保證這一點」³⁵⁵。因為，它與世界上的任何事態都不發生關係，也不能改變世界上的任何事實。維氏說：「世界是獨立於我的意志的」³⁵⁶。所以這種處於世界之外的倫理意志是完全自由的。

維氏認為：「一個人不可能有意志而沒有行為，意志行為不是行為的原因，而是行為本身」³⁵⁷。若按照維氏的觀點，意志就是行為，自覺（願）行為等於意志行為。他說：「身體的自覺（願）行為不是像任何不自覺（願）行為一樣在世界上發生，只不過它是伴隨著意志而發生的嗎？」³⁵⁸因為自

³⁵² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.43. p.147.

³⁵³ 趙敦華著，《維根斯坦》，（台北縣：生智文化事業有限公司，2010年）頁72。

³⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.41. p.145.

³⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.374.P.144.

³⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.373.P.143.

³⁵⁷ 陳啟偉譯，《1914-1916筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁176。

³⁵⁸ 陳啟偉譯，《1914-1916筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁177。

覺（願）行為須要以意志行為來完成，所以維氏認為：「自己對身體的行為是負有責任的」³⁵⁹。

維根斯坦對願望與意志做了明顯區別：「願望是事情的前導，意志伴隨著它」³⁶⁰。一個人可以只有願望而沒有行動，因為：「願望不是行為」³⁶¹，但意志卻不能沒有行為。因為「意志是行為本身」³⁶²。

維氏的心靈哲學基本上是從否認人有所謂的精神狀態著手，也就是說反對西方傳統心靈哲學認為外在行為是由內在心靈活動導致（引起）的觀點，他果斷地說：「我之意欲一個行動，就在於『做』這個行動，而不在於我做了『導致』這個行為的其他某種事情」³⁶³。他認為，意欲首先必須要有一個對象，這個對象可以是所意圖的行為（intended action）。維氏對此做出說明：「如果意志必須在世界中有一個對象，那麼它也可以是所意圖的行為。而且意志必須有一個對象。否則我們根本就沒有任何立足點了，我們也就不能知道我們所意欲的是什麼東西」³⁶⁴。所以「意志似乎必然總是與一表象相聯繫。例如，我們無法想像在我們實行了一個意志行為，卻沒有發覺我們已實行這一行為就會產生它是否已被完全實行了的疑問。顯然可以說，我們在世界上需要有一個意志的立足點。意志是主體對世界的

³⁵⁹ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 177。

³⁶⁰ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 177。

³⁶¹ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 178。

³⁶² 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 177。

³⁶³ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 177。

³⁶⁴ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 176。

一種態度。主體是意志的主體」³⁶⁵。維氏在此階段也表明：「意志活動不是一種經驗」³⁶⁶。但後期維氏對自己此觀點提出反駁，筆者將在後面意志與經驗的章節予以說明。

³⁶⁵ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003 年），頁 175。

³⁶⁶ 後期維氏否定此說法，筆者將在意志與經驗的章節做說明。

(二) 維根斯坦後期的「意志」哲學

維根斯坦在《哲學研究》及後期著作中，不再像前期那樣把意志區分為處於世界之內的現象意志與處於世界之外的倫理意志。維氏拋棄早期靜觀式的圖像分析法改以動態（dynamic³⁶⁷）從日常生活形式及語言遊戲中的使用來作分析理解，維氏認為心靈哲學概念的問題大多來自於人們對語法不清楚之下誤用產生而來，所以他嘗試以語言概念現象學方法想藉此揭示經驗心靈哲學在「意志概念」中的誤用。

筆者在前章維氏的心靈哲學內容中曾提及維根斯坦把心靈哲學概念大略概括為「傾向」和「意識狀態」兩大類。他說：「傾向和意識狀態間的重要區別在於，傾向不會被意識的中斷或者注意力的轉移而中斷」³⁶⁸。所以，他把相信、理解、知道、意圖等列入傾向，將感覺、印象、想像等列入意識狀態。

《哲學研究》對於意欲（wollen）相關議題集中在第一部分的 611 節—628 節。維氏將諸多與意志概念緊密相關例如，希望（wünschen）、試圖（versuchen）、意圖（intendieren）、意向（intention）等心靈概念一同列入比較分析。

維氏首先針對意欲、試圖及自覺（願）行為之間存在著必然關係一說提出反駁。維氏說：「『意欲』wollen 一詞事實上是怎樣使用的呢？在哲學中，人們沒有意識到，當他們使一個詞的用法與譬如說『意欲』這個詞的用法相似時，他們便為這個詞發明了一種新的用法。令人感興趣的是，當

³⁶⁷ 希臘字 dynamis 力量，亦包括主動 active 與被動 passive 之意。

³⁶⁸ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §899 p.159e.

人們想賦予那些在我們看來似乎重覆的詞以一種比它們現有的用法更加擴展的用法時，人們便為哲學的詞匯構造出一些特殊的用法。有時，人們在『試圖』Versuchen 的意義上使用『意欲』一詞。『我意欲站起來，可是我太虛弱。』另一方面，人們想說，凡是在做自覺（願）行為的場合，都有某種東西被意欲。因此，當我走路、說話、吃東西等等時，我便是意欲做這些事情。在這裏，它不可能意味著試圖。因為，如果我們行走，那就不是意味著我試圖行走，並且做到了。毋寧說，我像通常那樣行走，而沒有試圖行走，人們當然也可以說：『我行走，因為我想行走』³⁶⁹。維根斯坦認為會產生上述這些心靈概念的問題，皆出於對於語法的不清楚，誤用而引起。

維氏把意欲與對象之間的關係稱為「內在關係」。與意欲發生內在關係的那種行動不再是一個無廣延的點，而是一種通常意義上的「行動。」維氏說：「『意欲（wollen）如果不是一種希望（wünschen），那它必定是行動本身。它不應在行動之前停止。』如果意欲是一種行動，那它在這個詞的通常意義上是行動；就像說話、書寫、行走、舉起東西、想像某事等等一樣是行動。可是，試圖、企圖、努也與說話、書寫、行走、舉起東西，想像某事等一樣是行動」³⁷⁰。從上面的論述我們看出維氏強調意欲不僅僅是一種實際完成某種活動的行為，也是一種與嘗試、考慮、或選擇去做某事的行為。

維氏把希望與行動之間稱為「外在關係」。因為，人們可以有希望而沒有行動。例如，我希望去看花博，但實際上我並沒有去。也能夠只行動

³⁶⁹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §51 p.12e.

³⁷⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §615p.160e.

而沒懷有希望，例如，我在網路上漫無目的到處瀏覽。維氏強調：「希望是精神心靈對待事物的一種狀態，希望是一種與一個對象相關聯的心理狀態」³⁷¹。他舉例說：「當我舉起我的手臂時，我並沒有希望它舉起來。自覺（願）行為排除了這種希望。人們的確可以說：『我希望我將完美無缺地畫出這個圓圈。』借此人們表達了手以這樣方式運動的希望」³⁷²。維氏繼續說明：「意圖或意向即不是情緒、心情，也不是感覺或者想像。它不是意識狀態。它沒有真正的持續性。可以把意圖稱為另一種心理傾向」³⁷³。雖然人們在做一件事情時大多含有某種意圖，但並不是絕對性。例如，當某個人一邊散步，一邊哼著歌時，就不一定懷有什麼意圖。維氏贊同並引用詹姆士對意圖的論述說：「威廉·詹姆士說過，一個人在開始說出一個句子的時候，他就已經把思緒準備好了」³⁷⁴。藉此說明意圖在我們表達思維之前就已形成。

撰者將維根斯坦「意志」概念概括成一、意志不是可以導致外在行為的內在活動。二、意志與自覺行為。三、意志與自由。三方面來探討：

(2.1) 「意志」不是可以導致(verursacht)³⁷⁵外在行為的「內在活動」

依照傳統的西方心靈哲學觀點，外在的身體行為是由我們內在的意志活動所導致的。維氏不贊成奧古斯丁與詹姆士把意欲看做一種純粹的、內

³⁷¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §275 p.96e.

³⁷² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968 §616 p.160e.

³⁷³ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.2 (1947-48), ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman, Chicago: The University of Chicago press, 1980. §178 p.34e.

³⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.2 (1947-48), ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman, Chicago: The University of Chicago press, 1980. §575 p.101e.

³⁷⁵ verursacht 是相應於 Ursache(原因)的動詞形式(二者的英文形式同為"cause")，字義：由某個原因而引起或導致。引自韓林合著，《維特根斯坦哲研究解讀上，下冊》，(北京：商務出版社，2010年)，頁702。

在的行為並可完全獨立於其他行為的觀點。維氏提出反駁：「他們把意欲想像為某種沒有任質量（沒有任何慣性）的東西；一架自身不需要克服任何慣性阻力的發動機，因而它只是推動者而不是被推動者」³⁷⁶。意志被想像為自身沒有慣性的純粹推動者，所以意志行為在任何情況下都是可行的，換句話說，人們想意欲時就能隨時意欲。

奧古斯丁在《懺悔錄》說：「這是可能的：一個人意欲做某事，但是因為四肢不能自由活動而無法付諸行動；一個人或靈魂命令自己意欲（做出一個意志行為），但是他（他的靈魂）卻未能成功意欲（做出一個意志行為）」³⁷⁷。奧氏解釋：「『我的意志沒有聽從我』是可能的。因為此時，我的意志是不完全的，或者說我的靈魂是病態的」³⁷⁸。在此，人的身體被當成推動者，但身體本身具有慣性（阻力），所以不一定會完全服從於意志。奧氏繼續解釋：「在意志健全的情況下，我總是能夠成功地意欲，我的意志總是聽從我的。這時，我根本不必命令我的意志進行意欲」³⁷⁹。維氏認為這是對意欲概念不清楚，作了錯誤的理解所引起的。維氏說：「一個人可以說我意欲，但我的身體不服從我，而不能說我意欲但我的意志(wille)不服從我（奧古斯丁）」³⁸⁰。「當我意欲時，這個行動就發生了」是有意義的。但是說「當我意欲時，我便意欲了」是沒有意義。所以維氏說：「我們不能意願意欲。也就是說，談論什麼意欲—意欲(willing willing)是沒有意思的」³⁸¹。又說：「不能以失敗的方式去意欲」³⁸²。意欲之所以不會失

³⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §226 p.86e.

³⁷⁷ 參閱周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著（台北市：台灣商務，1998年）頁158-159。

³⁷⁸ 參閱周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著（台北市：台灣商務，1998年）頁158-159。

³⁷⁹ 參閱周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著（台北市：台灣商務，1998年）頁158-159。

³⁸⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §618 .160-619.

³⁸¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §613p.159.

敗，因為成功或失敗這二個詞只能應用在行為上，但「……意欲不是一個行為的名稱，因此也不是任何隨意的行動的名稱」³⁸³。維氏又說：「在同一種意義上，我也不能『試圖』去意欲」³⁸⁴。因為「試圖」是在某事有可能失敗狀況下的用法，例如，老師對學生說：你「試圖」把這題數學解出來，或者我正「試圖」把這段英文翻成中文，這些都在人類有可能無法達成的狀況下才會使用「試圖」兩字。所以在某事有可能失敗的情況下，談論「試圖」去做或成功去做是有意義。但意欲是不會有失敗的情形，所以談論「試圖」意欲或成功地意欲是沒有意義。維氏認為把意欲當成能導致外在行為的內在過程。意味著意志是先經過意欲行為作出選擇決定後才產生的外在行為。這種錯誤是建立在亞里斯多德的「物體運動必有其原因」而推出「身體行為也必定有其內在原因」的錯誤類比。如果我們真的相信「意志是一種能夠導致外在行為的行動」，那麼按照合理的邏輯推論我們會得出意欲也能引起意欲，(will willing)。換句話說，我們可以隨意地導致做某事的意欲。例如，通過跳入水中就丁就以導致游泳的意欲。但事實上，意欲並不能導致任何意欲。

維氏再三地提醒我們在做哲學探討時，必須先理解自己所使用的概念是否有意義，繼而理解它具有什麼樣的意義，否則就會陷入無意義的爭論之中。³⁸⁵只有當我們不再把意欲看作是某種導致外在行為的行動時，才能避免上述無意義的說法。維氏一再強調：「我意欲一件事，在於我『做』

³⁸² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §613p.159.

³⁸³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §613p.159e.

³⁸⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §613p.159.

³⁸⁵ 參閱韓林合著，《維特根斯坦哲研究解讀上，下冊》，（北京：商務出版社，2010年），頁725。

了這件事，而不在於我做了其的事而導致這種活動的事情」³⁸⁶。意欲和行為之間並沒有所謂精神實體作為中介，我們的行為不是由這個因素導致而來。意欲也不是一種用以導致其他活動的工具。因為，「當我自覺地舉起我的手臂時，我沒有使用任何工具來導致這個動作的發生。我的意欲也不是這樣一種工具」³⁸⁷。

萊爾³⁸⁸同維氏一樣反對這種觀點，他提出下列反駁論述：

首先我們無法說明意志行為始於何時，終於何時，亦無法加速、減緩繼續或中斷此行為。他說：「沒有人會說早上十點我在醞釀寫論文的意志，從中午到晚上我實現了二個快速且容易的意志作和一個緩慢且困難的意志作用」³⁸⁹。其次我們不能看到他人的「意志」作用。無論法官、教師還是家長都不會知道他所評斷的那些優劣那行為究竟是值得讚賞還是該受責備。因為他們也只是猜測這個行為是受意志指使。即使罪犯承認，自己在扣板機前曾行使意志行為，這種口頭承認不過是另一個外在的肌肉行為，無法證明扣板機來自意志作用的結果。³⁹⁰

(2.2) 意志與自覺(自願)行為 (voluntary action)

當我拿起杯子時，這是一個自覺行為，因為它實現了我拿起杯子的意

³⁸⁶ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，(第一卷)，涂紀亮主編，(石家庄市：河北教育出版社，2003 年)，頁 183。

³⁸⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968.L. \$614p.160e.

³⁸⁸ 萊爾反對自奧古斯丁以來許多哲學家把「意志」當成「發生在心中的」特殊行為，心靈憑著「意志」作用把思維變成事實。我想著某事，但它未被實現，需要一個心靈的中介把它實現在現實世界中。於是，我發揮了「意志」作用，它以某種方式使我的肌肉活動起來，讓我完成穿針引線的行為。引自劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，(台北市：桂冠出版社，1992 年)，頁 62。

³⁸⁹ 參閱劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，(台北市：桂冠出版社，1992 年)，頁 64。

³⁹⁰ 參閱劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，(台北市：桂冠出版社，1992 年)，頁 66。

志。當我身體因驚嚇而往後退縮時，這不是自覺行為，因為它沒有我伴隨我的意志行為。從上面的例子看來，自覺行為與不自覺行為的差異似乎在於是否是意志行為。維氏卻認為意欲並不是可依據自覺與非自覺的行為來作為區分。他說：「如果我期望做出一些自覺的行為，那我並不一定可以做出這些動作；或者說，如果我期望它們發生，即使沒有任何力量反對我的意志，它們也並不是一定發生。（誰學會動耳朵，誰也就學會意欲動耳朵。這一點與下面這點相似：誰學會說話，誰也就學會思考。）『當你有某種意志(意願)時，是否你就能夠意欲？』這裡對『意欲』一詞作了錯誤的使用。它閃爍在兩種意義之中（弗雷格）³⁹¹。似乎與這種欲望一道已經有某種東西被意欲，——而且彷彿它還沒有被意欲。³⁹²

心理學家詹姆士認為，人的自覺行為必須先具有某種運動感覺來做為先行條件。另外馮特等人則認為，自覺行為除上述運動感覺外還必須有「神經流動之感」³⁹³作用。這些論證在說明自覺行為在抽掉身體行為之後，還存有某種心靈感覺。³⁹⁴維氏說：「如果從我舉起我的手臂這一事實中抽掉了我的手臂往上舉起這一事實，還留下什麼呢？（這些運動感覺就是我的意志(願)嗎？）」³⁹⁵。維氏也不贊同這種有特定的運動感覺就表示是自覺行為的論證。他說在某些狀況下，我們有特定的運動感覺，卻沒有相對應的

³⁹¹ 在此提到弗雷格可能是因為想到弗雷格有關概念的定義的論述。按照弗雷格的觀點，一個概念的定義應當是清楚明確的，不能模稜兩可。

³⁹² 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁230。

³⁹³ 這樣的感受被認為是有關這樣的能量流（the currents of energy）的意識關聯物，在行動的過程中它們從大腦被傳送到適當的肌肉，因此，神經支配感受是一種脈衝感受，一種有關意志能量的傳出感覺。簡言之就是一種努力感。

³⁹⁴ 王曉升著，《後期維特根斯坦心理哲學研究》，（北京：中國社會科學，2004年），頁251。

³⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. 621p.161e.

自覺行為。維氏舉例：「當一個人在實驗室裡，身體接通電流時，他閉著眼睛說：『我在上下移動我的手臂』」³⁹⁶。維氏問：「『你如何知道自己舉起手臂？』——『我感覺如此』」³⁹⁷。我們說：「『他此時有一種移動手臂的特定感覺』」³⁹⁸。——儘管他的手臂並沒有移動。又如，在日常書寫這樣的自覺行為中，也沒有詹姆士所說的那種「運動感覺」的先行條件。維氏舉例：「如果一個人舉起一件重物，那麼用力體驗顯然是自覺舉重行為的特徵。但是，把這個例子與自覺地書寫作比較，書寫行為，大多沒有用力的感覺；即使我們在書寫時覺得手有點酸，有些肌肉感到疲累，但這些也不是我們所稱自覺行為的那種拉和推的體驗」³⁹⁹。我們進一步比較下面這個例子，維氏在《褐皮書》中說：「一是你舉起手是為了用它舉起一個重物；二是你舉起手是為了比方說用它指示在你上方的一件東西。人們肯定把後一種行為看做自覺行為，儘管在這種行為中很可能絲毫沒有用力的成分；也許，一個人為指示某物而舉起手臂，非常相似於一個人為了瞧一個東西抬起眼睛，這時人們幾乎不可能想像有任何用力的行為」⁴⁰⁰。

維氏認為，如果那種所謂「運動感覺」是一種內在的感覺，它根本就無從分析起，那它又如何能為一個未實現的身體行為預先提供一個有關這個行為的感覺圖像呢？

³⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. 624.p.160e.

³⁹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §625.p.160e.

³⁹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. 624.p.160e.

³⁹⁹ 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁232。

⁴⁰⁰ 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁232。

自覺行為除了我們上面所提如書寫、散步、吃飯、等無意識的行為外，也包括舉重、競賽等有意識的行為。他又舉例：「設想我們面前有一排操縱桿，我們可以借助於一種隱蔽的機械裝置，使這一排操縱桿能操做鉛筆在一張紙上作畫。這時，為了使鉛筆進行我們所期待的動作而應拉那一個操縱桿，我們可能遲疑不決；我們可能說，我們是經過深思熟慮才拉這個特定的操縱桿，或者我們沒有經過思考而造成操作所產生的錯誤後果……它極其易於使人陷入迷途。因為，在我們在面前看見那些操縱桿的事例中，存在著在拉操縱桿之前要決定我們將拉那個操縱桿這樣的事情。我們的意志在選它下一次將使用那條肌肉時，是否彷彿在一個肌肉的鍵盤上演奏呢？——在我們做某事之前，我們在某種意義上知道我們將做什麼。這對於那些可以稱之為經過思考的行動來說是有代表性的。在這個意義上，我們說我們知道我們將指示那個對象；那種可能被我們稱之為『有意識』的行動，可能在於我們在指示一個對象之前看見了這個對象，或者在於我們用詞或者圖畫描述了這個對象的位置」⁴⁰¹。維氏藉此聲明，所謂「有意識的行為」並不是說這些行為現象的背後存有某種導致身體行為的內在心理行為。

維氏認為如果我們把內在的心理過程當作自覺行為與非自覺行為的標準，那麼它是一個私人標準，而不是一個公共標準。這樣標準下形成的也只是一個無法交流的「私人語言」。如果自覺行為的判定標準不是獨立於身體行為之外的某種心理行為，那麼，「意志」也不應被誤認為某種內在的心理過程。維氏反對將意志理解為內在的心理行為，或將「意志」概念看成一種心理行為的名稱。雖然維氏也認為意志是一種行為，卻是在完全不同的意義上來說的。維氏的：「意志就是行為本身」⁴⁰²。是以行為的「通

⁴⁰¹ 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁233。

常意義」來說的。在日常生活中，當我們形容某個人意志堅強時，實際上我們是在形容這個人即使處在困境中也能顯現出堅毅的行為。而不是指向隱藏在他身後的某種精神性能力、或精神行為。特別的是維氏這裡所說的意志行為並不是指人單純的身體行為，而是指在具體情境下作為一個完整生命的「人的行為」。

日常語言中將人的行為區分為「自覺 (voluntary) 行為」和「非自覺 (involuntary) 行為」，不是以其內在精神或意志行為來判定某個行為是「自覺」或「非自覺」的標準和根據。反之，特定情境下的人的行為才是「自覺」和「非自覺」的標準和根據。也是「意志」概念的用法標準及根據。在此，無論是情境還是行為，都是要在人們共同觀察的情境裡，這也是維氏後期語言遊戲理論的一個基本原則。⁴⁰³

詹姆士將注意力的努力 (effort of attention) 做為「意志」本質的現象，稱它為「意志努力」。這種構成意志本質的意志努力和肌肉努力是不全然相同地，然而人們卻常把它們混淆在一起。所謂的肌肉努力是藉由肌肉的用力所引起的感覺。在某些情況下，一個自覺行為的完成需要巨大的肌肉努力和巨大的意志努力。例如，一名士兵跑了二十公里後正疲憊地躺在床上。就在這時候，他聽到了緊急集合的號聲，此時這名士兵就需要同時做出巨大肌肉努力和意志努力，才能讓他迅速地從床上起來，跑向集合地點。但有時候，自覺行為的完成需要做出的肌肉努力是微乎其微，但需要做出的意志努力卻是巨大的，例如，在寒冷冬天洗冷水澡的行為。⁴⁰⁴

⁴⁰² 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，(第六卷)，涂紀亮主編，(石家庄市：河北教育出版社，2003年)，頁176。

⁴⁰³ 參閱王曉升著，《後期維特根斯坦心理哲學研究》，(北京：中國社會科學，2004年)，頁251-254。

⁴⁰⁴ 參閱韓林合著，《維根斯坦哲學研究解讀》，(北京：商務出版社，2010年)，頁730。

但維氏反對此觀點：認為在實際的狀況下，自覺行為與不自覺行為根本無所謂明顯的界線。也就是說，我們根本無法找到區分二者的標準。他說：「這種意志缺乏行為的情況——像我曾經說過的那樣——引起威廉·詹姆士的注意，例如，他這樣地描述早晨起床的活動：他躺在床上，思考起床的時刻是不是已經到了，突然，他發現他已起床了。與此相似，人們有時說：『我突然聽見自己說出這個詞……』如果我說：『當我起床時，只有這個行為發生』，那意味著什麼呢？……我相信，如果一個人用力舉起一個重物，或者一步一步地走一條十分艱難的路，他不會說：『我發現我自己』這是肌肉的感覺，我們把這種感覺的缺乏稱為『意志行為的缺乏』」⁴⁰⁵。維氏說：「自覺行為（或不自覺）在許多情況下是由眾多的環境造成的，而非由一種經驗完成的，就是我們所稱的自覺行為特徵」⁴⁰⁶。

維氏再度舉例反駁自覺與非自覺的區別標準，他說：「我認為，對於非自覺地說話的一個更好的例子是非自覺地呼喊：”啊！救命！等等，這些話語與疼痛時的發出的尖叫聲很像。（順便一提，這可能使我們想起關於字詞是情感的表達）人們或許說：『肯定這是一個不自覺地說話的好例子，因為在這例子中不僅沒有我們借以說話的意志行為，而且在許多情況中我們違背我們的意志下說出這些話的。』我會說：我當然會稱它為非自覺地說話；而且我同意，這裡沒有任何為這些詞做準備或者與之伴隨它們的意志行為。——如果你用『意志行為』指謂某些意圖行為、預先考慮或者努力的行為。但是，在許多自覺地說話的情形中我沒有感覺到努力的行

⁴⁰⁵ 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁228。

⁴⁰⁶ 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁239。

為，我自覺地說出的許多話並非經過預先考慮，並且不知道任何作為我說話前提的意向行為」⁴⁰⁷。

萊爾認為人們把意志作用看成使人的行為成為自覺的、毅然決然的、值得讚賞和惡意的。依此理論，我禁不住想要扣板機，那表示我是出於自覺的，如果是這樣，那麼在它發生之前必有一種意志作用，且在這意志作用之前又會有另一種意志作用，如此類推，以至無窮。萊氏說：「意志作用是一個因果性假說。它之所以會被採納是由於有人錯誤地把『是什麼使一個身體行為當成自願的行為』。」⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁235。

⁴⁰⁸ 劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，（台北市：桂冠出版社，1992年），頁67。

(2.2.1) 區分自覺行為與非自覺行為的語法標準

維氏不是對某個特定的內在本質稱為「自覺」和「非自覺」而是依據不同情境下產生不同行為間的某些「家族相似性」來區分所以它的標準是多樣的。

我們以《哲學研究》及《心理學哲學評論》著作中從四方面來論述區別自覺標準的「家族相似性」。

一、主體有能力「控制」自己行為時：就是說當我們要求或命令某人開始或停止一個動作時，這人能夠自行的「開始」或「停止」被要求的動作。例如，老師可能會要求學生「站好，不准動」，而學生做出相應的動作這是屬自覺行為。所以維氏界定：「想像 (imagination) 是自覺的，(主體可自行控制) 記憶 (memory) 是不自覺的 (主體無法自行控制)，而回憶 (calling something to mind) 是自覺的 (主體可自行控制)」⁴⁰⁹。維氏後期常借助疑問句提問的語言遊戲方式來強調答案的肯定性，即所謂否定的肯定句。維氏以：「靜上不能像運動一樣自覺的嗎？避免運動不可以是自覺的嗎？」⁴¹⁰ 疑問的口吻藉以肯定說明不管決定執行或決定不執行兩種行為都屬自覺行為。因為：「自覺性是與故意性連在一起的，因此也與決定連在一起」⁴¹¹。這些行為都有一個共同特色就是它們的行為都是主體自己能

⁴⁰⁹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §848.p.151e.

⁴¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §845.p.151e.

⁴¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §805.p.143e.

夠控制的。

二、完成困難動作時：維氏說：「某人全神貫注細心穿一根線時」⁴¹²我們不會說他是不自覺地在做這件事，「如果他告訴我們說他只是在無意中做這件事」⁴¹³。我們會認為若不是他在開玩笑，就是他根本不知道什麼叫做「自覺」和「非自覺」行為。這裡的「細心」不是指心靈狀態，不論我們以「細心地」、「努力地」等詞來形容自覺行為時，都不是指以某種心靈狀態來作為區分自覺與非自覺行為的標準。根據維氏「外在是內在的邏輯根據和標準」的基本思想，包括「有意」、「細心」、「努力」等心理概念的使用根據或標準都須是屬於「外在」⁴¹⁴的。

三、在具體語境中：心靈概念的意義要在整體、情境和具體的語言遊戲活動中才可能被確定。某個特定的身體行為也同樣要在情境和具體體的行為場景中才能被區分出是自覺的或非自覺的行為。因此，「自覺」概念在使用中常與其他心靈概念處於內在交織關係中。維氏說：「自覺的運動是這樣的一些運動，這些運動通常處於意向，學習，努力，行動的情景之中。正是某種特殊的情景使得一種行為能夠有意義地有時被說成自覺，有時被說成非自覺」⁴¹⁵。「從這裡看一看我們在思考意欲（wollen）和自覺行

⁴¹² Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §774.p.138e.

⁴¹³ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §774.p.138e.

⁴¹⁴ 這裡所指的外在是指生活形式或文化。

⁴¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §776.p.138e.

為的本質時所碰到的那些問題。例如，比較一下這些事例：我思考是否我應當舉起一個特定的、相當沈重的東西；我決意去做這件事；這時我使出我的氣力把它舉起。——在這裡，人們可能說，我們有一了一個充分發展的關於有意的、自覺的行為的事例。——比較：在使用一根點燃的火柴把你的香烟點燃之後，把點燃的火柴遞給某人，因你看出他也想點燃他的香烟。——我在前面故意使用了一個令人迷惑的表達式：一個充份發展的事例……這就是說，在那些事例中，一切自覺行為的特徵都是充分展開的，人人都可以看見，儘管不是那麼明顯。我們從一個特殊的事例中取得我們的圖像和我們的表達方式，把它應用於它的或近或遠的親屬之上；現在可以說，我們其實在各處都看一種相同的東西」⁴¹⁶。也就是說，我們要在現實而具體的「語言環境」中去掌握語言的意義，所以，語言環境就是語法的基本組成部分而環境必須是「可見」的，才能確保語言的具體有效性，避免日常語言成為抽象形而上學的語言，成為「空轉的馬達」。維氏舉例：「當有人召喚孩子時，他可能會有種種的姿態展現，例如，我不想過來，高興地過來，害怕地跑開，各種因被召喚而產生的後果」⁴¹⁷。所以維氏說：「存在著行為、語詞、面部表達（作為自覺或非自覺的表達）等等的一種特別結合的遊戲，這種遊戲標誌了正常的人類的自覺行為」⁴¹⁸。

四、根據自覺與非自覺行為作出不同推論：維氏說：「人們可從非自覺行為和自覺行為作出十分不同的推論，這也是自覺行為的特徵」⁴¹⁹。我

⁴¹⁶ 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁227。

⁴¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §841.p.150e.

⁴¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §841.p.150e.

們可以根據非自覺與自覺行為為將來某個行為作出預言或推論。也因它們之間具有「表層語法」的相似性而使人們乎略了它們在「深層語法」上的不同，造成人們往錯誤的方向尋求對自覺行為的預言的結構說明。維氏說：

「當人們談論未來預知可能性時，總是忘記自己自覺行為的事實」⁴²⁰。

維氏要我們考察下面二個屬於自覺行為預言的語言遊戲：

(A) 「某人命令別人用他的手臂做某個特殊動作，或者作出特殊的身體姿勢（體操教練和學生）」⁴²¹。

A 的語言遊戲是關於將要發生的邏輯事件的預言。它是關於人自覺行為的語言遊戲，是經由學習加上不斷練習學會的。當體操教練命令學生做某個動作，學生從老師的示範中學習此動作，若動作不正確，教練馬上糾正直到達到教練的標準。這種語言遊戲，在教練的「命令」與學生的動作之間就已建立起語法的內在邏輯關係，在此，我們可以將自己所說的話視為對將要發生的行為的邏輯意義上的預言。⁴²²

(B) 「某人觀察到某些規則性過程，例如，不同金屬對於酸的反應，由此他預測這些反應將在某些情況下出現。……

在二者中人們都可把說出的話稱作預言。」⁴²³。

B 的語言遊戲是關於將要發生的自然現象的預言。此遊戲是奠基在觀察自然規律現象中得來的預言。屬外在經驗意義上的聯繫，是經驗觀察意義上的預言。但人們對未來自然現象的預言並不滿足於此，而是要求進一步在理論上作出解釋，即根據自然事物的因果聯繫來說明預言的理論根據或本

⁴¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980. §850.p.150e.

⁴²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §629.p.162e.

⁴²¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §630.p.162e.

⁴²² 王曉升著，《後期維特根斯坦心理哲學研究》，（北京：中國社會科學，2004年），頁259。

⁴²³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §630.p.162e.

質。⁴²⁴

接下來我們再來考察屬於不自覺行為預言的語言遊戲：

維氏舉例「我現在將要服下二劑藥粉，半小時我會吐」⁴²⁵。乍看下前半句與後半段句之中的二個預言它們的表層語法幾乎是一樣的。然而事實上它們分別屬於兩個不同的語言遊戲。我現在將要服下二劑藥粉，此時的我是執行者，（我從內部看到因果關係）屬自覺行為的預言，半小時我會吐，此時的我是觀察者，（我從外部看到這種因果關係）屬非自覺行為的預言。非自覺行為的預言和自然事件的預言是屬同樣的語言遊戲，原因在於前者語言遊戲是從觀察規律的自然過程中建立，後者語言遊戲是從觀察人的行為中建立，這類語言遊戲所作出的預言都是從外在經驗得來。

由於人們無法區分自覺、非自覺行為以及自然事件預言之間深層語法上的不同，因而轉向自覺行為預言的因果解釋，斷定自覺行為本質上都是由某種心靈意向所決定，對自覺行為的預言也以心靈意向及其規律性認識為它的根基。對此，維氏說：「我們的錯誤在於，在我們應該把所發生的情況作為『原始—現象』（proto-phenomenon）該看的地方，我們卻去尋求解釋」⁴²⁶。人們錯誤地以為從內部看到因果聯繫再對自覺行為作出的預言會比由從外部看到因果聯繫再對非自覺行為或對自然事作所作出的預言更加可靠。我們習慣於照訓練方式來以字詞與我們的行為相聯繫。例如，當我們看到有人專心閱讀時，便斷定這是自覺行為，我們的生活方式就是如此。維氏指出：「不是要根據我們的經驗來解釋一種語言遊戲，而是要去注意一種語言遊戲」⁴²⁷。在關於自覺行為的語言遊戲中，預言與相關的未

⁴²⁴ 王曉升著，《後期維特根斯坦心理哲學研究》，（北京：中國社會科學，2004年），頁260。

⁴²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §631.p163e.

⁴²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §654.p167e.

來行為間的邏輯（語法內在關係）關係⁴²⁸是伴隨著語言遊戲的建立而建立起來的。⁴²⁹

⁴²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §655.167e.

⁴²⁸ 包括相關概念在內的整個自覺行為的語言遊戲。

⁴²⁹ 王曉升著，《後期維特根斯坦心理哲學研究》，（北京：中國社會科學，2004年），頁260。

(2.2.2)意志與經驗：

維氏在《1914-1916 筆記》中認為「意志(wille)不是一種經驗。」⁴³⁰ 維氏所謂的「經驗」不是指我們所「做」之事。維氏說：「做(Tun)就其自身來說似乎沒有任何經驗的分量。它似乎像是一個沒有廣延的點，一根針的尖部。這個尖部似乎是那個真正的施事者 (das eigentliche Agens)。而現象中發生的事情似乎僅僅是這種做的結果。『我做』似乎具有一種與所有經驗分開來的確定的意義」⁴³¹。他的「經驗」是指我們所遭遇的事情，是我們觀察所發生之事。

維氏又說：「現在，這兒在存在著一些突出的衝突；人們可能說：『意志不是一種經驗』和『意志僅僅是一種經驗』。『意志不是一種經驗』是否意味人們是通過反思獲得？是否意味人們在意欲時觀察自己，並看出意志不是一種經驗？人們可能說『意志不應當是一種經驗，因為，只要意欲發生在我心中，它就恰恰不是一種意欲。』然『意志是一種經驗』——這與什麼相對立呢？——我也可以說：『意欲發生在我心中』」⁴³²。

以維氏後期的意志觀認為意志與經驗之間是不存在對立。意志也不是現象，因為現象只是向我們顯示，不是我們「做」事情。意志不是我觀察到所發生的事件，而是在我們外在行為之中；我們就是執者。看看我們的手臂，再動一下我們的手臂，我們將會強烈地感覺到這點：我們並不是在

⁴³⁰ 陳啟偉譯，《1914-1916 筆記》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第一卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁178。

⁴³¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968. §620.p.159e.

⁴³² 參閱涂紀亮譯，《褐皮書》，維特根斯坦著，收錄於《維特根斯坦全集》，（第六卷），涂紀亮主編，（石家庄市：河北教育出版社，2003年），頁228-229。

觀察手臂是如何活動的，沒有所謂的經驗，而是我們在「做」什麼。⁴³³

⁴³³ 韓林合著，《維根斯坦哲學研究解讀》，（北京：商務出版社，2010年），頁709-710。

(2.3)意志與自由

前期維根斯坦認為作為倫理負荷者的意志，它與世界上的任何事態都不發生關係，因為我們不可能從某個事態中推論出與它不同的事態所以它也不能改變世界中的事態，如同那些事態彼此獨立存在。他還指出：「我們不可能從現在的事情推出未來的事情」⁴³⁴，沒有所謂因果聯繫證明這樣的推斷是可行的。所以維氏說：「相信因果關係是一種迷信」⁴³⁵。他還說：「意志的自由在於現在不可能知道未來的行為」⁴³⁶，由此可見意志是自由的。

後期維根斯坦在意志自由問題上，依舊保持早期所持的觀點，認為：因果聯繫不具有邏輯必然性的自然規律，這種意義上人的意志是自由的。自然規律是只不過是依據對過去已經發生的事情所作的描述，它無法決定未來。認為自然規律能以某種必然性方式迫使事物遵循的說法是荒謬的。雖然科學的現代，儘管在人類行為中發現某些規律性，也不能因此斷言人類行為有受到這些規律性的強制。同樣的即使人在作決定時存有某些規律性，也不能因此說它是是不自由的。維氏否認存在著這樣的規律性，一個可以讓事件成為自由或者不自由的規律性。他也和奧古斯丁在《論自由意志》中一樣以石頭與犯罪來作比喻。維氏說：石頭從空中墜落的現象是不可避免，因受制於自然規律的必然性，但人行竊行為並非受自然規律的強

⁴³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.1361. p.79.

⁴³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §5.1361. p.79.

⁴³⁶ 維氏認為：「如果因果性是一種有如邏輯推論的必然性那樣的內在必然性，我們才可能知道未來的行為。能知與所知的關係是邏輯必然的關係」。引自 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 1990. §6.371.p143.

制，而是出於自願。二者表面看來都是能動者，但人類是自願的能動者而石頭屬於自然的能動者，以此看來人的意志是自由的。⁴³⁷

維氏主張的意志自由原因是它能使人們以正面積極態度來面對人生。維氏說：「意志是自由的，其實意指有意志。…你對某人說他的意志是自由的，你希望這個人增強他的責任心，你希望改變他的生活」⁴³⁸。對此維氏引用西塞羅（Cicero, 公元前 106-公元前 43）《論命運》中的經典例子：你對疾病束手無策，不論你服藥還是不服藥，疾病總是按照它自己的意願那樣發生和消失。這種決定論認為意志不自由，會削弱人們的自信心和責任感，產生不必向疾病作鬥爭而聽天由命的念頭。但是你可選擇另一種人的教導：即你可以向疾病鬥爭。如果現在還沒有一種治療它的藥物，那只是時間問題，這種藥物將會找到。這樣的意志自由顯然有助於人們向疾病鬥爭。這兩種教導，產生不同對待疾病的態度⁴³⁹。

決定論者認為，如果每一個行為都有它的原因，就沒有所謂的自由而言，因為每個行為結果皆來自於原因的必然性，必然性與自由是不相容的；而非決定論者認為，不是每個行為都有一定有原因，否則，任何行為都不可能是自由的。

維氏認為，自然規律是人們對可觀察的已發事件所作的描述或根據此規律作出預測，我們不能因此認定自然規律對物體的運動和人的行為具有

⁴³⁷ 涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁176。

⁴³⁸ 涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁176。

⁴³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Manuskript 1* by Y.Smyties, pp.134,2-4-1947.1936.

強制作用。⁴⁴⁰ 維根斯坦以自覺行為與非自行為的區別，來取代傳統具有原因的行為與不具有原因的行為之間的對立。他說：「自覺行為是不可能具有原因呢？是否自覺行為因而受到強制呢？如果我被警察拘捕和帶走，那我是被強制地帶走的。當我在花園散步時，情況是否與此相同呢？在這種場合下，我沒有感覺到自己受到強制，因為我不知道我之所以走出去的原因」⁴⁴¹。認為從自覺行為或者選擇行為的意義上談論自由意志是有意義的。他說：「我的選擇是自由的，這無非意味著我能夠選擇。我經常進行選擇，這一點是肯定無疑的。人們稱之為自由的那種東西恰恰就是選擇本身」⁴⁴²。維氏很少以原因的存在與否來討論自覺行為這個概念或責任心、罪惡、懲罰等等相關的概念，而是著重於把這些概念與某些思維方式及行為方式加以聯繫一起考察，也就是把它放在語言遊戲及生活形式中來加以考察。⁴⁴³

詹姆士則是從思維與對象之間關係來考察意志是否自由的問題。認為如果思想存在，就須假設它具有力量。而這種思維努力似乎並沒有固定的分量，就算對象一樣，我們依然可以隨意付出較多或較少努力。他在《心的概念》著作中說：「如果努力沒有確定分量，我們的未來行動也就屬非必然性或說非預先確定；換句話說我們的意志是自由的。而另一種狀況是，雖然努力沒有確定性卻與對象間具有某種穩定關係，如此一來所有被我們思維的對象將占據我們的意識，迫使我们對它作出適當的努力，如此一來我

⁴⁴⁰ 涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁176。

⁴⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Manuskript1115*, Pp.108-109.

⁴⁴² Ludwig Wittgenstein, *Manuskript115*, pp.110-111.

⁴⁴³ 涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年）頁177-178。

們所有行為皆屬預先設定，意志就不是自由的」⁴⁴⁴。

萊爾則認為意志自由是一個虛假的問題，由於哲學家擴大了自覺行為和非自覺行為概念的應用範圍而產生的。這認為這些些哲學家眼裡，無論正確或錯誤行為都是出自於人的自覺。且該為受譴責及受稱贊的行為負責。因為人的意志是自由的，必須對自己的一切行為負責。萊爾認為，這些哲學家之所以如此主張，始於想使人的行為擺脫「機械論妖魔」的控制，把科學命題和價值命題區分，前者是對外部世界的描述，接受自然因果律的支配，後者是對內心世界的描述，不受自然因果律的支配，從而使內心世界得到拯救。⁴⁴⁵他說：「機械論是一個道地的妖魔，然而它的許多內容必須用特定的生物學、人類學、社會學、倫理學、邏輯學、美學、政治學、經濟學、歷史編纂學等概念來說明。不必進行那種絕望的拯救工作，即在日常世界中取消這些概念，將它們用於另一個世界，或者對自然界中存在的事物與非自然界中存在的事物做某種分割」⁴⁴⁶。

⁴⁴⁴ William James, *The principles of psychology*, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, V.2, P575

⁴⁴⁵ 涂紀亮著，《維特根斯坦後期哲學思想研究》，（南京：江蘇人民出版社，2005年）頁177-178。

⁴⁴⁶ 劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，（台北：桂冠出版社，1992年），頁81。

第五節 維根斯坦「意志」概念的特色

維根斯坦早期認為思維的我只不過是迷信或「虛幻」，但「意志」的主體卻是存在的。維氏引用 17 世紀以來哲學家們用來反對斯賓諾莎⁴⁴⁷

（Baruch de Spinoza, 1632-1677）否定「意志」的論點。他說：「如果意志不存在，那麼就不可能有……倫理學的載體。」⁴⁴⁸

《邏輯哲學論》中，維氏以「情感主義」⁴⁴⁹觀點反應用科學的方法來研究「意志」的概念，認為「意志」概念只是表達了人們的某種情感，因而不具有邏輯上的或科學上的意義。

維氏也否認人有所謂的內在過程，想要理解人的行為及人的思維表達，不是到人的內在心靈去尋求，而是要在人們的日常生活形式中去理解。反對把意志看成一種純粹、內在的，不須有任何原因的心靈行為。在《哲學研究》中所談論的「意志」概念，維氏以完全顛覆傳統的西方「意志」概念，否認外在的身體行為是由我們內在的「意志」活動所引起的心理學觀點。

⁴⁴⁷ 斯賓諾莎是荷蘭哲學家，猶太人。哲學史上重要的理性主義者，與笛卡兒和萊布尼茨齊名。黑格爾曾如此形容：要達到斯賓諾莎的哲學成就是不易的，要達到斯賓諾莎的人格是不可能的。哲學上，斯氏是一元論或泛神論者。倫理學上，是徹底的決定論者，認為所有已發生的事的出現絕對貫穿著必然的作用。人類的行為也是被決定的，自由是我們有能力知道自己已被決定，且知道為什麼我們要這麼做。認為無知是一切罪惡的根源。斯氏對死亡的看法：自由人最少想到死，他的智慧不是關於死的默念，而是對於生的沈思。其一生對死亡也以平靜心面對。

⁴⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.p.80e.

⁴⁴⁹ 倫理學中的情感主義否認倫理學的科學地位，主張道德是個人情感的表達，否認道德的客觀性，認為道德判斷沒有合理或明顯及有效的根據，亦無真假之分，它只是表達某種情感及願望，倫理學無法成為知識，它不是科學，只是情感的表達成式，如同宗教及藝術。

我們日常生活中說某人是一個非常有意志的人時，我們所要傳達的是這個人即使處於困境中也能展現出堅強的毅力與行為。而不是指隱藏在他身後的某種精神性的能力、狀態或行為。

在與意志息息相關的自覺與非自覺行為的判斷也是維氏的特色，根據維氏的觀點：當我們在日常語言中將人的行為區分為自覺和非自覺行為時，並不是以某個精神實體來作為自覺或非自覺行為的判準或根據，相反地，某個特定情境下的行為才是自覺的和非自覺行為的根據及「意志」概念的用法判準及根據。在這裡須強調的是，無論情境或是行為，都應放在公共下來供人們觀察，因此「意志」概念的用法標準等同於公共的和可觀察的。

堅持日常語言概念的使用標準就是日常觀察意義上公共的可觀察性，是後期維根斯坦語言遊戲學說的一個基本原則。

第三章 結論

第一節「意志」概念對當代道德心靈哲學的影響

撰者的立場是以奧古斯丁以來傳統西方心靈哲學觀點，也就是將「意志」視為某心靈的活動（狀態），心靈憑著「意志」作用把觀念化為行動使其成為事實。

人在生命初始便與自由意志不可分割；因其被賦予自由選擇的權力。

倫理學的意志與人的道德律息息相關，倫理上的善惡都來自於人的自由意志或說意志作用，它讓人類享有生活層面中各項不同的選擇權力，不同的選擇反映出我們不同的人生。「意志」概念由最初的倫理學領域慢慢發展至今已與心靈哲學結合成為一門所謂道德心靈哲學。善的意念或道德意識需透過人自身的審視及不斷地反思而來。

心理學領域的意志是一種將思維轉化成行動的心靈能力，它來自於理性的實踐。人類藉由生活經驗裡產生許多疑惑與問題，問題引發思維及感受促使人發掘心靈中最隱密的目的。也就是說，人需要知道自己所欲求為何，否只能原地佇留，因缺乏其目標。故意志需要有一個對象，一旦目標確定便產生努力，意志就是啟動努力的裝置，再轉化成行動。

理性使我們知善惡，意志啟發選擇的能力，再以實踐來完成意志行為。

弗洛姆在《逃避自由》（*Escape from Freedom*）著作前言引用皮科·

得拉·米蘭多拉，《關於人的尊嚴》中的一段話：

「我們把你創造成即非天國的亦非塵世的，即非必死的亦非不死的存在，因此你可以隨自己的意志和榮譽感，自由地成為自己的創造者和建立者。我們只給你一個人憑你自己的自由意志所能達成的成長與發展。你在自己裡邊具有宇宙生命的胚胎。」⁴⁵⁰。

人若真是由自己所塑造的，那麼「選擇」就是人類創造自我的一個重要元素。選擇本身就含有意志行為，當某人在某時面對自己的期望，須對此作出承諾，須採取立場，須有所選擇。所以選擇是重要的關鍵。

由於人必須為自己所選擇的行為後果負責，會讓我們產生懼怕抉擇。照弗洛姆的觀點：當人類遭遇挫折經驗時心理的不安、恐懼、焦慮等情緒就接踵而來。人為了逃離這些負面的心理狀態，會產生逃避的機制，例如，相信因果關係或宿命論來否定自身意志能力，認為自己的思想、行為皆來自外在力量，自己可以不必為自己的行為負責的錯誤認知，或寧願放棄抉擇的自由，選擇在權威下生存的錯誤觀念。

其實挫折也可以是意志力的運動場。它並非只有單向負面的功能，而是同時具雙向功能的，它會顯示正面或負面功能完全取決於當事者如何看待它。我們將幸福比擬為太陽，將失敗、挫折比擬為月亮。人不可能只生活在陽光裡，我們常說，生活中不如意之事十之八九。

然挫折也可以使人更加成熟，磨練其智慧，也可使人一蹶不振，關鍵都在於當事人的選擇。選擇以何種面對態度。

⁴⁵⁰ 管韻鈴譯，《逃避自由》，弗洛姆著，（台北市：志文出版社，2002年），頁16。

我們必須改變負面思想，勇敢面對問題，透過理性反省來選擇適當的終極信念，把意志放入到心理學領域，不僅可以增個人道德勇氣與實踐道德勇氣的訓練，以更有自覺與明白的方式來思考道德責任等相關問題，做出善的判斷幫助自己重新獲得能夠自由選擇的狀態以取代人類因焦慮不安而放棄自己行使自由權的機會。

第二節 意志概念的時代意義

在西方文化中，「意志」概念主要從哲學領域中的知識論及道德論來加以探討。到了中世紀，「意志」走進了奧古斯丁的神學領域。關於神的恩典（**grace of God**）與人的自由意志（**free will**）問題成為神學家與哲學家紛爭的主要議題。這些紛擾隨著士林哲學的落幕稍稍平息。到了 16~17 世紀，人們仍然懷疑「意志」能力寧願全心滿足於神權支配的宿命論之下。人們因此也不須對自身存在或事物的取決負有重大責任。康德之後，把倫理的基礎轉移到先驗的主體「意志」中。直到 19 世紀，人們終於開始把注意焦點放在「意志」的探究上。席勒在《美育書簡》聲稱：「人除了意志外，沒有別的能力。意志作為現實的理由，支配理性和感性」。叔本華在《意志與表象的世界》中斷言：「世界是表象和意志」。因為人有自我意識，所以人是意志最完善的表現。謝林⁴⁵¹Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling(1775-1854)在《論人的自由》(*Investigations of Human Freedom*)說：「在最終和最高的情況下，除了意志外，沒有其它的存在」⁴⁵²。到了馬克思⁴⁵³(Karl Heinrich Marx, 1818-1883)把「意志」理論放在科學的實踐基礎上，將人的「意志」、實踐與社會實在關係做一整合性地協調。到了尼采強調「強力意志」⁴⁵⁴，乍看之下，容易讓人誤為是對「意志」理論的最

⁴⁵¹ 謝林是德國唯心主義的重要哲學家。謝林認為，自由感烙在每個人的內心。善和惡的自由是上帝啟示其自身作為至善的一個手段，惡和善也是自由的產物，所以惡是無法消除的。善與惡在原初狀態並不在對立，且是可以互相轉化。認為人類在世的目標是向至善的規劃及提升，而實現此目標，只能靠人本身即能為善也能為惡的自由。

⁴⁵² Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Of Human Freedom*, trans. James utmann, Chicago, 1809. p.24.

⁴⁵³ 馬克思為猶太裔德國哲學家、經濟學家、政治家。馬克思認為哲學是人類思想的解放，它是無產階級挑戰社會制度的精神武器。只有正確的哲學才能有效帶領無產階級脫離矛盾社會的惡性循環獲得解放。哲學，本身應具有不可被挑戰的真理。

⁴⁵⁴ 尼采的「強力意志」追求的是超越自身具有旺盛生命力的意志，就是釋放自己的能量的創造性意志。由於對意志的渴望，表現出生命永不停息的本性，尼采稱它為永不枯竭的生命意志。

高點。⁴⁵⁵

依雅斯佩斯⁴⁵⁶（Karl Theodor Jaspers, 1883-1969）的論點，人的自由來自於人類沒有絕對的真理；真理屬強制性，人的自由是因為人無法知道最終的問題：我必須願意，因為我不知道。知識不能到達的存在問題只能靠「意志」力的被揭示得之。不知道是「意志」的根源。當代著名思想家漢娜·阿倫特認為從海德格爾⁴⁵⁷（Martin Heidegger, 1889-1976）轉向後的現代思想家並沒有涉及到自由的一種心靈能力，如同思維能力涉及真理的概念。而漢娜·阿倫特本人卻從人類的「理智」、「意志」與「判斷」這三種心智能力作為範疇來統攝人類一切的「思想」、「判斷」以及「行動」。這一行為連帶把哲學家眼光已從最初形而上學中的知識領域向前邁入人類真實生活層面。⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ 當代思想家漢娜·阿倫特並不同意其他人對尼采意志哲學的理解。她認為，由於尼采採取的是永劫回歸的希臘時間觀，因而若說「意志是其權力的中心」讓意志成為理論反省的重要性達到高點，卻是一個誤解。因為，就意志所代表的心智功能而言，他是一種處理未來的官能。意志所面對的事物從未存在過，也尚未發生，並可能永遠不會存在。而尼采的時間觀與此是不能並容的。她甚至認為，在尼采書中多數有關意志的章節，對意志卻有著明顯的敵意。引自蘇友貞譯《心智生命》漢娜·阿倫特著，頁 324-325。

⁴⁵⁶ 雅斯佩斯是德國存在主義哲學家、神學家、精神病學家。其主要思想在探討內在自我的現象學描述及自我分析與自我考察等問題。強調每個人存在的獨特和自由性。

⁴⁵⁷ 海德格爾，德國哲學家。他在 1927 年發表的《存有與時間》是其最具影響力的著作。書中透過確定存在，相對於存有的優先性，進而探討人類生存的質及境況。雖然他拒絕承認自己為存在主義者，但《存有與時間》已被視為存在主義之肇始。

⁴⁵⁸ 姜志輝譯，《精神生活·意志》，漢娜·阿倫特，（南京：江蘇教育出版社，2006 年），頁 17-21。

第三節 評述：檢討與心得

維根斯坦在哲學性質的理解上，首先突破了傳統西方哲學自亞里斯多德以來的基本觀念。把傳統哲學的靜態理論轉變成動態的活動，也因此改變了哲學傳統的思維方式。

初看維根斯坦的心靈哲學的分析方式與行為主義的心靈分析方式頗為相似。有些學者甚至把維氏的哲學思想稱為「哲學行為主義」，又依據維氏對意向性所採取的立場，稱他為「社會的行為主義」或「語言的行為主義」。

針對意向性問題，維氏否定傳統哲學強調的：意向性是人的內在心理行為，語言行為只是這種心理行為的外在表現；與此論點持相反觀點的當代英美哲學家們卻認為，意向性是構成言說行為的一個內容，我們必須通過外在的言說行為才能理解意向性。針對上述說法，行為主義是依據外在、個別的行為來確定語言的意義。而維氏與行為主義相異之處在於：

一、維氏認為，人類的行為是以整體的形式出現的，不可還原為基本的原子。人類的語言也只能在使用語言的社會群體中才能實現語言的作用。

二、維氏認為，人類行為中最重要的聯繫並非因果關係，列如，期望、意欲等心理行為不是由其他的先行事件所導致的，而是在一種普遍的社會（語言）框架上構成的。人類的行為只有在語言遊戲的環境和生活形式中才能顯出其意義。

維根斯坦的「意志」心靈哲學反對傳統把「意志」當成內省活動的觀點。認為：「意志」就是行為本身。而區分自覺與非自覺的標準要依據不

同情境下的各種行為之間的某些家族相似性。此點也說明區分的標準是多樣性的，不是針對某特定的內在本質來作為區分的標準。「意志」概念須放入語言遊戲的角度來考察才能顯示出其真正意義。

維根斯坦的確為後代心靈哲學開啟另一個新的視維，把傳統心靈哲學「內在小精靈」拉回現實生活中的語言遊戲中來探討。認為心靈哲學概念起於人類生活形式所建構而來的概念聯繫。

維氏的生活形式概念強調了關係性活動(*relational activity*)的重要性，認為言說是行為的一部分。從此開闢出現代心靈哲學中的社會治療。關係性行為在社會治療中意味只有在相互聯繫的行為中語言才具有意義，改變一種生活形式就是改變了語詞和對話的意義。在社會治療中，患者通常會談到「焦慮」、「恐慌」等問題，此種治療方式認為分析這些症狀是無意義的。主張要通過「行動」而非靠解釋來消除語言中的迷霧及歧義。所以治療方式就是拋棄目前不好情緒相關的生活形式，通過集體，創構新的生活形式。簡言之，社會治療的基本過程就是改變不良的生活形式。

參考書目

一、維根斯坦英文著作書目：

1. Ludwig Wittgenstein, ***Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief***. Edited by Cyril Barrett.台北: 雙葉,1960。
2. Ludwig Wittgenstein, ***Last Writings on the Philosophy of Psychology***, Vol. I, ed, G.H. von Wright and Heikki Nyman; trand. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue, BASIL Blackwell, Oxford, 1992.
3. Ludwig Wittgenstein, ***Last Writings on the Philosophy of Psychology***, Vol. II, ed, G.H. von Wright and Heikki Nyman; trand. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue, BASIL Blackwell, Oxford, 1992.
4. Ludwig Wittgenstein, ***Notebooks 1914-1916***, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
5. Ludwig Wittgenstein, ***Philosophical Grammar***, Oxford: Blackwell, 1972.
6. Ludwig Wittgenstein, ***Philosophical Investigations***, Oxford: Blackwell, 1968.
7. Ludwig Wittgenstein, ***Remarks on the Philosophy of Psychology***, vol.1 (1946-49), ed. G.E. Manscombe and G.H. von Wright, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
8. Ludwig Wittgenstein, ***Remarks on the Philosophy of Psychology***, vol.2 (1947-48), ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman, Chicago: The University of Chicago press, 1980.
9. Ludwig Wittgenstein, ***Tractatus Logico-Philosophicus***, New York: Routledge, 1990.

二、其他英文相關書目：

1. A.J. Ayer, ***Wittgenstein***, London: Weidenfeld and Nicolson, 1985.
2. Anthony Kenny , ***The legacy of Wittgenstein***, Oxford: Blackwell, 1984.
3. Anthony Kenny , ***Wittgenstein***, London: Blackwell, 2006.
4. David Pears, ***Wittgenstein***, New York: The Viking Press, 1970.
5. Gilbert Ryle, ***The concept of mind***, Chicago: University of Chicago Press, 984.
6. P.M.S. Hacker, ***Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein***, Bristol: Thoemmes Press, 1997.
7. William James, ***The principles of psychology***, Beijing: China Social Sciences Publishing , House, 1999.

三、中文書目：

涂紀亮主編，《維特根斯坦全集》，維特根斯坦著，（石家庄市：河北教育出版社，2003年）。

- 1.第一卷 《邏輯筆記》、《向摩爾口述的筆記》、《1914-1916年筆記》、《邏輯哲學論》、《略論邏輯形式》陳啟偉譯。
- 2.第二卷 《路德維希·維特根斯坦與維也納小組》黃裕生、郭大為合譯。
- 3.第三卷 《哲學評論》丁東紅等合譯。
- 4.第四卷 《哲學語法》程志民譯。
- 5.第五卷 《維特根斯坦 1930-1932年劍橋講演集》、《維特根斯坦 1932-1935年劍橋講演集》周曉亮、江怡合譯。
- 6.第六卷 《藍皮書》、《一種哲學考察褐皮書》涂紀亮譯
- 8.第八卷 《哲學研究》涂紀亮譯。
- 9.第九卷 《心理學哲學評論》涂紀亮譯。
- 10.第十卷 《關於心理學哲學的最後著作》、《論確實性》張紀亮、張金言合譯。
11. 第十一卷 《雜評》、《紙條集》、《關於顏色的評論》涂紀亮、吳曉紅、李 洁合譯。
12. 第十二卷 《關於倫理學的講演》、《評弗雷澤的《金枝》》、《關於「私人經驗和「感覺材料」的講演筆記；感覺經驗的語言與私人經驗》、《原因與結果》、《直覺意識》、《哲學講演筆記》、《關於哲學、心理學和宗教信仰的講演與談話》江怡譯。
13. 陳喜映著，《維特根斯坦讀本》，維特根斯坦著，北京市：新世界出版社，2010年。

四、相關參考著作 (依出版年代排序)

- 1.韓林合著,《維特根斯坦哲研究解讀上,下冊》,(北京:商務出版社,2010年)。
- 2.王柯平譯,《牛津西方哲學史》,(第一卷,古代哲學),(第二卷,中世紀哲學),(第三卷,近代哲學的興起),(第四卷,現代世界中的哲學),安東尼•肯尼著,(吉林:吉林出版社,2010年)。
- 3.徐英瑾譯,《超越分析哲學》,王浩著,(杭州:浙江大學出版社,2010年)。
- 4.徐英春著,《走出語說的禁地—維特根斯坦哲學思想研究》,(北京:中國社會出版社,2010年)。
- 5.趙敦華著,《維根斯坦》,(台北縣:生智文化事業有限公司,2010年)。
- 6.吳天岳著,《意願與自由》,(北京:北京大學出版社,2010年)。
- 7.江 怡著,《當代西方哲學演變史》,(北京:人民出版社,2009年)。
- 8.江 怡著,《分析哲學教程》,(北京:北京大學出版社,2009年)。
- 9.楊 選譯,《哲學研究》,喬治•摩爾著,(北京:上海人民出版社,2009年)。
- 10.吳 飛譯,《上帝之城》,奧古斯丁著,(上海:上海三聯書店,2008年)。
- 11.徐向東著,《理解自由意志》,(北京:北京大學出版社,2008年)。
何恭上主編,《希臘羅馬神話,愛情/英雄篇》,(台北市:國家圖書館出版社,2008年)。
- 12.李國山譯,《維特根斯坦與哲學研究》,M•麥金著,(桂林市:廣西師範大學出版社,2007年)。
- 13.郭 賓譯,《心理學原理》,威廉•詹姆士著,(北京:九州出版社,2007年)。
- 14.段德智、尹大貽、金常政譯,《哲學辭典》,安傑利斯著,(台北市:貓頭鷹出版社,2007年)。
- 15.唐少杰譯,《遊戲規則:維特根斯坦神秘之物沈默集》,維特根斯坦著,(天津:天津人民出版社,2007年)。
- 16.張愛卿譯,《精神分析引論》,弗洛伊德著,(台北市:國家圖書出版,2006年)。
- 17.姜志輝譯,《精神生活•意志》,漢娜•阿倫特,(南京:江蘇教育出版社,2006年)。
- 18.周偉馳譯,《論三位一體》,奧古斯丁著,(北京:上海人民出版社,2005年)。
- 19.涂紀亮著,《維特根斯坦後期哲學思想研究》,(南京:江蘇人民出版社,2005年)。
- 20.徐英瑾著,《維特根斯坦哲學轉型期中的「現象學」之謎》,(上海:復旦

- 大學出版社，2005年)。
- 21.朱寶榮著，《心理哲學》，(江蘇：復旦大學出版社，2005年)。
 - 22.周偉馳著，《奧古斯丁的基督教思想》，(北京：中國社會科學出版，2005年)。
 - 23.王曉升、郭世平合著，《後期維特根斯坦》，(北京：中國社會科學，2004年)。
 - 24.甘陽譯，《人論》，奧斯特·卡西爾著，(上海：上海譯文出版社，2004年)。
 - 25.項退結譯，《西洋哲學辭典》，布魯格著，(北市：華香園出版社，2004年)。
 - 26.馮俊等譯，《勞特利奇哲學史第二卷，從亞里士多德到奧古斯丁》，大衛·福萊主編，(北京：中國人民大學出版社，2004年)。
 - 27.陳志良主編，《西洋哲學三百題》，(台北市：建宏出版社，2003年)。
 - 28.管韻鈴譯，《逃避自由》，弗洛姆著，(台北市：志文出版社，2002年)。
 - 29.高新民、儲昭華合編，《心靈哲學》，(北京：商務出版社，2002年)。
 - 30.李步樓譯，《心靈、語言和社會》，約翰·塞爾著，(上海：上海譯文出版社 2001年)。
 - 31.包羽譯，《維根斯坦語言的界線》，飯田隆著，(石家庄：河北教育出版社，2001年)。
 - 32.葉本度主編，《朗氏德漢雙解大詞典》，(北京：外語教學與研究出版社，2000年)。
 - 33.江怡著，《維特根斯坦》，(湖南：湖南教育出版，1999年)。
 - 34.王曉升著，《走出語言的迷宮》，(北京：社會科學文獻出版社，1999年)。
 - 35.雷春林、潘峰譯，《精神分析新法》，卡倫·雷爾奈著，(上海：上海文藝出版社，1999年)。
 - 36.葉浩生主編，《西方心理學的歷史與體系》，(北京：人民教育出版社，1998年)。
 - 37.周士良譯，《懺悔錄》，奧古斯丁著，(台北市：台灣商務出版社，1998年)。
 - 38.禾侃如譯，《維根斯坦》John Heaton 著，(台北縣：立緒出版社，1998年)。
 - 39.思高聖經學會譯釋，《聖經》，(香港：思高聖經學會，1996年)。
 - 40.論文集編輯委員會，《新亞學術集刊第十期》，(香港：香港中文大學新亞書院出版，1993年)。
 - 41.范光棣譯，《維根斯坦》，(台北市：東大圖書，1994年)。
 - 42.韓林合著，《維特根斯坦哲學之路》，(台北市：信仰出版社，1994年)。
 - 43.劉福增著，《維根斯坦》，(台北市：國立編譯館，1994年)。
 - 44.鄭芷人著，《康德倫理學原理》，(台北市：文沖出版社，1992年)。
 - 45.洪漢鼎著，《語言學的轉向》，(台北市：遠流出版社，1992年)。

- 46.劉建榮譯，《心的概念》，吉爾伯特·萊爾著，(台北市：桂冠出版社，1992年)。
- 47.苗力田譯，《亞里士多德全集》，(第八卷，尼各馬科倫理學)，亞里士多德著，(北京：中國人民大學出版社，1992年)。
- 48.舒光著，《維根斯坦哲學》，(台北市：水牛出版社，1986年)。
- 49.王炳文譯，《當代哲學主流上卷》，施太格謬勒著，(北京：商務出版社，1986年)。
- 50.陳榮波著，《哲學分析的天才：維根斯坦》，(台北市：允晨出版社，1982年)。
- 51.王秀谷譯，《論自由意志》，奧斯定著，(台南市：聞道出版社，1974年)。
- 52.劉大悲譯，《意志與表象的世界》，叔本華著，(台北市：志文出版社，1974年)。
- 53.吳士棟譯，《時間與自由意志》，柏格森著，(北京：商務出版社，1958年)。

四、碩博士論文 (依撰寫年代排序)

1. 《論西方哲學對身體看法之轉向》，胡志強撰，(台中：東海大學，2011年)。
2. 《維根斯坦邏輯哲學論之結構分析》，殷欣維撰，(新莊：輔仁大學，2009年)。
3. 《「意志」之於哲學諮商師的現代意義：以奧斯定”論自由意志”為例》，陳晴晏，(新莊：輔仁大學，2008年)。
4. 《維根斯坦與心靈哲學》，吳靖奇撰，(台中：東海大學，2009年)。
5. 《論笛卡兒哲學中「意志主體」的問題》，徐金雲撰，(台中：東海大學，2009年)。
6. 《私有語言、記憶與背景》張瀚仁撰，(嘉義：中正大學，2009年)。
7. 《維根斯坦與萊爾理解概念之比較》，郭恩霖撰，(台中：東海大學，2008年)。
8. 《後期維特根斯坦哲學與宗教之關係》，黃競愷撰，(中壢：中原大學，2007年)。
9. 《維根斯坦的私用語言論證》，伊勝正博撰，(北市：台灣大學，2006年)。
10. 《維根斯坦的梯子、世界和沈默》，米建國撰，(北市：東吳大學，2004年)。
11. 《維根斯坦「生活形式之研究」》，王耀慶撰，(新莊：輔仁大學，2001年)。
12. 《維根斯坦的治療型哲學》，許弘撰，(新莊：輔仁大學，1998年)。